JUAN DONOSO CORTÉS

Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo

Estudio preliminar de
Juan María Sánchez-Prieto



Colección
biblioteca del pensamiento conservador

JUAN DONOSO CORTÉS

EL CATOLICISMO, EL LIBERALISMO Y EL SOCIALISMO

Estudio Preliminar de
JUAN MARÍA SÁNCHEZ-PRIETO

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO CONSERVADOR
Ediciones Almar

Director de «Biblioteca del Pensamiento Conservador»:
Dr. Demetrio Castro Alfin, Universidad Pública de Navarra

Esta obra ha sido publicada con la ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

Editor: José Luis de Celis
Ediciones Almar
Calle Compañía, 65
37002 Salamanca, España.
Teléf.: 923 21 47 88
Fax: 923 21 87 91

1.ª edición: 2003

Ilustración de cubierta:
Cuadro de don Juan Donoso Cortés, obra-copia de Germán Hernández (Ateneo de Madrid).

Diseño de cubierta:
Síntesis Gráfica. Tel. 91 5264281, e-mail: sgrafica@wanadoo.es

I.S.B.N.: 84-7455-091-2
Depósito Legal: S. 1.633-2003

Imprime: Gráficas Lope
Teléf. 923 19 41 31
37008 SALAMANCA

Índice

EL CATOLICISMO, EL LIBERALISMO Y EL SOCIALISMO

LIBRO PRIMERO

DEL CATOLICISMO

LIBRO SEGUNDO

PROBLEMAS Y SOLUCIONES RELATIVAS AL ORDEN EN GENERAL

LIBRO TERCERO

PROBLEMAS Y SOLUCIONES RELATIVAS AL ORDEN EN LA HUMANIDAD

A mis padres

Estudio preliminar

Donoso Cortés (1809-1853) es uno de los escasos nombres españoles del siglo XIX que adquirió pronto una resonancia fuera. Pero el interés fundamental de su personalidad y pensamiento no obedece tanto a la fuerza de la individualidad como a su capacidad de reflejar el tiempo europeo que le tocó vivir. Es esta una dimensión de su figura que todavía no ha sido adecuadamente valorada, y que permite entender mejor el desenvolvimiento del conservadurismo español. Su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* de 1851, publicado simultáneamente en Madrid y París, resulta en este sentido particularmente significativo.

Donoso Cortés refleja bien la atmósfera europea condensada alrededor de las dos revoluciones de 1830 y 1848, con sus preludios, movimientos y desenlaces, que impregnan el debate intelectual coetáneo. El doctrinarismo de 1830 fue el principal exponente de la filosofía liberal y de la fundamentación política del Estado durante la primera mitad del siglo XIX, hasta que se hagan evidentes sus límites ideológicos –insensible frente al concierto social que reclamaba el desarrollo económico–, y comience a cobrar fuerza la idea democrática junto a la afirmación igualitaria y la negación de Dios. Los progresos de la democracia y el socialismo, al violentar el diálogo mantenido por el liberalismo romántico con la historia y las realidades consagradas por el tiempo, contribuirán al auge del conservadurismo y del tradicionalismo. 1848, trayendo de nuevo a la memoria la imagen desbordada de la Revolución Francesa, es una fecha que define un punto de inflexión, una vista a la derecha o a la izquierda, en no pocas figuras de la generación europea de 1830. Donoso no fue una excepción.

EL CONTEXTO INMEDIATO

En su caso, son dos los hechos que marcan un antes y un después, un primer y un segundo Donoso, sin prestar atención a los cuales no es fácil llegar a entender el *Ensayo*, una obra que dio celebridad a Donoso por sus contenidos y por la controversia que originó. El primer hecho apunta a lo personal y los estudiosos de Donoso suelen referirse a él como su *conversión*: una profunda remoción interior producida por el fallecimiento de un hermano, a mediados de 1847, con quien había estado especialmente unido. El segundo, el impacto producido por la revolución de 1848, afecta a su percepción del horizonte colectivo. Los dos hechos se solapan y van a actuar unidos en Donoso. Su efecto conjunto explica alguna de las claves del discurso donosiano.

Por lo que respecta a lo primero, aquel cambio interior fue de efectos duraderos. La semblanza que publicó Veuillot como introducción a la edición francesa de las obras de Donoso, revela pormenores de su vida religiosa y de las obras de caridad que realizaba, destinando regularmente parte de sus rentas a los más necesitados[1]. Montalembert, el otro gran amigo francés de Donoso, aportó igualmente detalles al respecto. Algunos estudiosos de Donoso cuestionan la imagen de una metamorfosis o reconversión cristiana debida a circunstancias de carácter sentimental[2], pero los testimonios coetáneos de personas cercanas a Donoso acentúan ese hecho. La integridad cristiana de su hermano Pedro ante la enfermedad y la muerte, exaltó su fe dormida[3]. El propio Donoso se refirió, en distintas ocasiones, a ese momento. La explicación que ofreció a Montalembert de su *conversión a los buenos principios*, unió los dos aspectos señalados; obedecía primero a la *misericordia divina* y después

[1] *Oeuvres de Donoso Cortes*, Introd. de L. VEUILLOT, París, 1858. La semblanza de Donoso se publicó primero en *L'Univers*, 23 de mayo de 1853, y fue traducida por *La Esperanza*, 2 de junio de 1853. J.M. ORTÍ Y LARA reprodujo el testimonio de Veuillot anotando la *Noticia biografica* de Gabino TEJADO (1854), que incluyó en su edición de las *Obras de Don Juan Donoso Cortés*, Madrid, 1903, I, pp. XIX-CX (los párrafos de Veuillot en pp. CV-CVII).

[2] J. VILA SELMA, Introducción al *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* de J. Donoso Cortés, Madrid, Editora Nacional, 1978, p. 53.

[3] J. F. PACHECO, *Literatura, historia y politica*, II, Madrid, 1864, p. 261.

al *estudio profundo de las revoluciones*[4]. Otorgando mayor fuerza a la expresión –la *historia íntima y secreta de mi conversión*– aludió a la influencia directa ejercida por el músico Masarnau[5]: el vuelco producido por la muerte de su hermano había hecho fructificar la inquietud espiritual surgida anteriormente como consecuencia de su amistad con Masarnau[6]. El relato completo del proceso, escuchado del propio Donoso poco antes de su muerte, fue recogido por Bois-le-Comte[7]. No falta en el testamento de Donoso una mención a la memoria de su hermano y a las deudas espirituales contraídas con él (*su prodigiosa virtud obró mi conversión..., sus encendidas oraciones me abrirán las puertas del cielo*)[8].

Todo ello muestra, en primer lugar, a un hombre creyente decidido, a partir del momento crucial de la muerte de un ser querido, a dar testimonio de su fe sin complejos ni respetos humanos. Aunque Donoso hizo algo más: levantó desde ahí toda una construcción intelectual, discutible y discutida, por cuanto miraba directamente a las implicaciones políticas. Se puede hablar, por tanto, de un cambio religioso que influirá en su propia evolución intelectual y en su actitud hacia la política. Mucho más difícil resulta determinar el alcance último de sus inquietudes espirituales y, si éstas, como se desprende de algunas confidencias y comentarios de amigos, le hicieron dudar al final de su vida respecto de una posible vocación eclesiástica[9].

El segundo hecho, la revolución de 1848, sobrevino como la muerte también de improviso. Para algunos observadores coetáneos o estudiosos de Donoso, el miedo a la revolución le marcó de manera profunda, afectando poderosamente a sus posicionamientos. Para Schramm la revolución de 1848 constituye el *hito decisivo* de su vida. Otros como Carl Schmitt rechazan el carácter determinante de 1848 sobre el pensamiento de Donoso. Resultaría superficial admitir en él un

[4] Carta de Donoso a Montalembert, 26 de mayo de 1849. *Obras completas* de J. Donoso Cortés, ed. H. Juretschke, BAC, Madrid, 1846, II, pp. 325-326.

[5] F. Suárez, *Santiago Masarnau*, Rialp, Madrid, 1994.

[6] Carta de Donoso a Blanche-Raffin, 21 de julio de 1849, reproducida por F. Suárez, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, Eunate, Pamplona, 1997, pp. 623-6.

[7] Carta de Bois-le-Comte a Cravens, 4 de mayo de 1853, reproducida por E. Schramm, *Donoso Cortés. Su vida y su pensamiento*, Madrid, 1936, pp. 189-192.

[8] Recogido en F. Suárez, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, p. 706.

[9] F. Suárez, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, pp. 755-756, 768, 915.

viraje brusco como efecto del pánico. Donoso pertenece al reducido grupo de los selectos que antes de la conmoción de 1848 fueron capaces de reforzar su presencia y dar la voz de alarma[10]. Federico Suárez –seguramente el mejor conocedor de Donoso– relativiza igualmente el impacto de 1848 (el hito decisivo sería para él la conversión del año anterior) puesto que, atraído Donoso desde temprano por el estudio de las revoluciones, el 48 en cierto modo no debió sorprenderle demasiado; prueba de ello sería que no le dedicó ningún escrito determinado[11]. Sin embargo, son perceptibles cambios significativos a partir de 1848, como ayudan a valorar algunos escritos de Donoso (sus artículos sobre Pío IX, que recibieron de Juan Valera un tratamiento muy distinto al *Ensayo*) situados entre esos dos hechos cruciales, es decir, posteriores a su conversión y anteriores a la revolución de 1848.

Es preciso valorar los dos hechos: su ser católico consecuente, animado por un espíritu en carne viva, y el efecto ideológico de la revolución de 1848 que, desde el impulso anterior, le vuelve contra las escuelas de pensamiento y políticas dominantes. Las dos cosas se encuentran a veces muy entremezcladas en el mismo nivel de discurso, lo que no puede sino llamar la atención. El *giro a la derecha* que experimenta Donoso como resultado del 48 queda respaldado por el golpe de Estado de Luis Napoleón en 1851, que el propio Donoso, como ministro plenipotenciario en París, llegó a intuir y a aceptar como solución a los problemas de Francia. Este tercer hecho, aunque es posterior a la elaboración y publicación del *Ensayo*, constituye el telón de fondo ineludible de los comentarios y polémicas que éste despertó en Francia y España. La Francia posterior al golpe de estado de Luis Napoleón representó de algún modo la imagen de la Europa deseada por Donoso, y en la que transcurrieron sus últimos días. Esta *identificación* práctica de Donoso con la *dictadura* es lo que le aleja mayormente de su previa dimensión como teórico del liberalismo de 1830. ¿Es la culminación de una evolución personal que le lleva a renegar de su pasado intelectual y político, la realización de un pensamiento destacado sobre los demás, o es sobre todo la manifestación de una particular encrucijada del tiempo europeo, que la misma actitud de Donoso contribuye a definir?

10 C. SCHMITT, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, 2ª ed. 1963 (ed. orig. 1950), p. 39.

11 F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, pp. 628 y 699.

El *Ensayo* debe ser considerado en este marco concreto y leído en movimiento, atendiendo a los textos inmediatamente anteriores y posteriores, que ayudan a situarlo y a entenderlo mejor. En concreto, antes del *Ensayo* los discursos parlamentarios pronunciados en 1849-1850, conocidos como el discurso sobre la dictadura, el discurso sobre la situación de Europa y el discurso sobre la situación de España, que circularon ampliamente, alcanzando resonancia europea, sobre todo los dos primeros. Después del *Ensayo*, es preciso considerar sus escritos de 1852, entre los que destaca la carta al cardenal Fornari. Es reparando en este conjunto de trabajos[12], entendido como un *corpus*, como mejor se puede leer el *Ensayo* y cotejarlo con el pensamiento donosiano anterior a 1847-1848, fundamentalmente con la *Memoria sobre la situación actual de la Monarquía* (1832) y las *Lecciones* del Ateneo de Madrid (1836-1837). ¿Es realmente posible establecer una bisectriz entre los dos Donosos? ¿Qué elementos de continuidad y ruptura aparecen? Por encima de apropiaciones posteriores, ¿fue Donoso un pensador católico tradicionalista o, en las coordenadas precisas en que vivió, representa más bien el prototipo del conservador, es decir, del liberal asaltado por la revolución?

De un Donoso a otro

Juan Donoso Cortés pertenece a esa generación de los nacidos poco antes o poco después de 1800, la generación de 1830. De buena familia y con recursos económicos, Donoso vio la luz en 1809 en la villa del Valle de la Serena (Badajoz), no muy lejos de Don Benito, el lugar de residencia familiar, abandonado de modo provisional por sus padres ante el temor provocado por el avance de las tropas napoleónicas. En Don Benito estudió Donoso sus primeras letras antes de desplazarse a Trujillo (1819), Salamanca (1820) y Cáceres (1821) para proseguir los estudios. En 1824 se traslada a la Universidad de Sevilla donde concluirá la carrera de Leyes. De sus años sevillanos data la experiencia de la Academia literaria que fundó con Pacheco y otros condiscípulos suyos, con ánimo de continuar la que décadas atrás promovieron Alberto Lista y Reinoso, y constituyera un foco de pensamiento liberal decantado finalmente por

[12] Figuran anejos a la edición del *Ensayo* preparada y anotada por José Luis GÓMEZ, Planeta, Barcelona, 1985, pp. 241-361.

la opción política afrancesada[13]. La Academia literaria fue el marco donde se desenvolvió sin reservas la sensibilidad poética y dramática de Donoso. Decisiva en estos momentos fue su relación con Manuel José Quintana, figura señera de la primera generación liberal, a quien Donoso conoció hacia finales de 1823, cuando aquél fue confinado en Cabeza de Buey (Badajoz) donde residía la familia de su madrastra[14]. La estancia de Quintana en ese lugar hasta 1828 permitió a Donoso cultivar durante los veranos de aquellos años un trato y amistad con él, cuya influencia resultó fundamental para su formación.

El joven Donoso

Las lecturas de los enciclopedistas, Voltaire, Mably, Condorcet, Helvetius, Montesquieu, Rousseau, de mano de Quintana, junto a Locke, Condillac, Fergusson, Gibson, Pauw, Lammenais, Chateaubriand, Mme. Stäel, Constant y los doctrinarios franceses, Cousin, Guizot, fueron entonces su alimento intelectual. En la correspondencia mantenida a mediados de 1829 con Manuel Gallardo –otro compañero de Sevilla– cambiando impresiones sobre distintos autores, Donoso sostenía cómo todos ellos albergaban razones que un hombre pensador no podía despreciar. Ello no impedía establecer diferencias entre unos y otros, como hacía Donoso entre el pensamiento de Destutt de Traçy (pórtico de la filosofía liberal de 1830), que apreciaba por su madurez, y los sofismas de De Bonald, aunque echase en falta en aquél una mayor consistencia metafísica. Otros nombres como Hegel tuvieron mayor impronta de la que suele reconocerse en el pensamiento del joven Donoso[15], que destacó por su actitud abierta a todo, lo que ha sido enjuiciado por algunos estudiosos suyos como una desorientación inicial, cuando más bien lo

13 M. Artola, *Los afrancesados*, Altaya, Barcelona, 1997. J. López Tabar, *Los famosos traidores: los afrancesados durante la crisis del antiguo régimen (1808-1833)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

14 A. Derozier, *Quintana y el nacimiento del liberalismo en España*, Turner, Madrid, 1978; D. Martínez Torrón, *Manuel José Quintana y el espíritu de la España liberal*, Alfar, Sevilla, 1995; J. Vila Selma, *Ideario de Manuel José Quintana*, CSIC, Madrid, 1961.

15 Por miedo a desfigurar la imagen de pensador tradicionalista que alcanzó en otro tiempo, según subraya J. Vila Selma (Introducción al *Ensayo* de Donoso, p. 47).

que indica es una actitud propiamente intelectual, en contraste con su dogmatismo posterior.

Terminados sus estudios de Leyes (1828), y tras una breve estancia en Madrid, se hizo cargo durante 1829-1830, por mediación de Quintana, de la cátedra de Humanidades del Colegio de San Pedro de Cáceres, donde tuvo como alumno a Gabino Tejado, el hombre que tras la muerte de Donoso ordenará sus papeles, trazará su semblanza y publicará la primera edición de sus obras (1854). En el discurso de apertura de curso, Donoso manifiesta ya –como ha hecho notar Federico Suárez– su interés por la historia y el estudio de las revoluciones, que tanto conformarán su forma de pensar[16]. En Cáceres contrajo matrimonio con Teresa García-Carrasco y nació su hija, permaneciendo la familia allí o en Don Benito hasta 1832 en que se trasladan a Madrid. La reflexión y el estudio fueron en aquel tiempo la principal actividad de Donoso. Sus primeros escritos no están firmados por él, pues sirvió de pluma a un cuñado sometido a purificación política a finales del reinado de Fernando VII. Curiosamente las consideraciones realizadas entonces sobre la Revolución de 1830 en Francia y la situación española guardan un estrecho paralelismo con el discurso del segundo Donoso. Toda revolución respondía a tres principios destructores de la sociedad: la pérdida de influencia de la religión cristiana, el triunfo de la filosofía racionalista y la libertad absoluta de imprenta. La destrucción del principio religioso era de modo inequívoco una fuente absoluta de desgobierno y corrupción. En el *Ensayo* de 1851 desarrollará ampliamente este argumento.

Pero el joven Donoso que se instala en Madrid a mediados de 1832 y comienza a tomar parte activa en la vida intelectual y política, es un decidido defensor del liberalismo. La revolución de 1830, conducida por Guizot, fue el fruto de una nueva filosofía liberal que puso fin a los supuestos políticos de la Restauración. Tuvo una dimensión específicamente europea, tanto en el ámbito de la elaboración de las ideas como en la práctica política, en la medida que supo conjugar los aportes teóricos y la experiencia histórica de ingleses y alemanes con el propio legado francés. Esa fue la labor principal de la generación europea de 1830, comprensible dentro del pacto Revolución-Tradición que establece el

[16] F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, p. 120.

liberalismo romántico después de proceder a una relectura de la Revolución Francesa, y que hizo del idealismo alemán una aplicación práctica, favoreciendo el hermanamiento de la historia con la política (introduciendo la razón histórica en la política y desarrollando la razón política en la historiografía). El liberalismo de 1830 hizo del nuevo concepto romántico de nación (entendida como realidad histórico-natural) la base fundamental donde asentar la construcción del nuevo Estado, frente al concepto jacobino de pueblo (pura voluntad subjetiva y cambiante), incapaz de proporcionar instituciones políticas estables[17]. La reflexión española se mueve plenamente dentro de estas coordenadas europeas, en parte debido a la propia situación de la élite liberal española durante la última década de Fernando VII, en contacto directo con las fuentes francesas en el exilio[18].

El Donoso doctrinario

Las trazas de ese nuevo liberalismo se reflejan con claridad en la *Memoria sobre la situación actual de la Monarquía* que Donoso dirigió a Fernando VII en 1832, un texto de carácter político donde, en plena crisis fernandina, se buscaba sentar las bases teóricas del futuro régimen liberal. Donoso apostaba por la monarquía parlamentaria (como los doctrinarios franceses, que habían recuperado el frustrado ensayo de la Asamblea Constituyente de 1789, a la postre una *monarquía republicana*[19]) y, para ello, abogaba por la sucesión femenina frente a don Carlos, invocando para legitimar la Pragmática Sanción de 1830 los usos y cos-

[17] P. PILBEAM, *The 1830 Revolution in France*, St. Martin's, Nueva York, 1991; N.L ROSENBLUM, *Another liberalism. Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1987; A.B. SPITZER, *The French Generation of 1820*, Princeton University Press, Princeton, 1987; P. ROSANVALLON, *Le moment Guizot*, Gallimard, París, 1985; R. LEGRAND, *Guizot et son temps: propos et portraits*, Paillart, Abbeville, 2002; M. VALENSINE (comp.) *François Guizot et la culture politique de son temps*, Gallimard, Seuil, París, 1991;

[18] L. DÍEZ DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1973; V. LLORENS, *Liberales y románticos. Una emigración española en Inglaterra, 1823-1834*, Castalia, Madrid, 1968; R. SÁNCHEZ MANTERO, *Liberales en el exilio. La emigración política en Francia en la crisis del Antiguo Régimen*, Rialp, Madrid, 1975.

[19] F. FURET, *La monarchie républicaine*, Fayard, París, 1996. P. ROSANVALLON, *La monarchie impossible. Les Chartes de 1814 et 1830*, Fayard, París, 1994.

tumbres de la Historia: la Ley de Partidas contaba con la sanción de siglos. Los enemigos del rey no eran los revolucionarios liberales –identificados como el *partido de la legitimidad* apoyado en la nación–, sino los partidarios de don Carlos –el *partido de la usurpación* fundado en el fanatismo–, oponía Donoso. Y junto a la interpretación liberal de la tradición, el énfasis en los elementos de cambio, las clases medias. Donoso hace considerar, siguiendo los postulados de Guizot, la necesidad de que la Monarquía se apoyase en las clases intermedias, para evitar que la sociedad bascule tanto hacia el despotismo como hacia el abismo de una democracia tormentosa. La primacía de las clases medias constituía un imperativo de la estabilidad, un requisito básico para el trenzamiento de la sociedad civil y el asentamiento del nuevo Estado. No existe ambigüedad en los términos ni revela Donoso una mente escindida, como a veces se ha señalado al estimar contradicciones e inconsecuencias en esta etapa del pensamiento donosiano[20], sino una fiel traslación del pacto entre revolución y tradición establecido por el doctrinarismo liberal de 1830. Los miembros de las clases medias –según la fórmula de Guizot– son libres no sólo de derecho sino de hecho: material e intelectualmente equilibrados, eran capaces de crear un espíritu público, pensado y motivado, sin caer en los prejuicios de casta de la aristocracia o en el simplismo popular.

Al mismo tiempo, Donoso quedaba directamente expuesto a los nuevos vientos románticos que acompañaron al liberalismo, por su presencia en la tertulia de Quintana, a la que asistió en sus inicios a fines de 1828, ampliando luego –a partir de su establecimiento definitivo en Madrid– el círculo de relaciones. Allí concurrieron maestros de la talla de Lista (toda una página de la historia del liberalismo, con el que Donoso llegó a tener también una gran amistad[21]) y jóvenes escritores como Larra, Pastor Díaz, Patricio de la Escosura o Espronceda, algunos recién llegados del exilio en Inglaterra y Francia, al igual que sucedía con los asistentes a la tertulia de *El Parnasillo*, que Donoso frecuentó también. Pastor Díaz, desde la cercanía, no dejó de consignar en la *Galería de españoles célebres contemporáneos* la posición que ocupaba Donoso

[20] J. VILA SELMA, Introducción al *Ensayo* de Donoso, pp. 48, 50.

[21] H. JURETSCHKE, *Vida, obra y pensamiento de Alberto Lista*, CSIC, Madrid, 1951; D. MARTÍNEZ TORRÓN, *Ideología y literatura en Alberto Lista*, Alfar, Sevilla, 1993; J.M. GIL GONZÁLEZ, *Biografía de Alberto Lista*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla, 1994.

Cortés, en primera línea entre los jóvenes de ideas más avanzadas entonces[22], juicio que se refería también a sus facultades literarias, aunque finalmente no fuese la poesía el campo que marcó su porvenir.

Su nombramiento como oficial de la Secretaría de Gracia y Justicia en febrero de 1833 fue el primer paso de Donoso en la vida y la administración públicas. Poco después, dimitido Zea Bermúdez, pasó a la Secretaría de Estado con el Gobierno de Martínez de la Rosa. Las *Consideraciones sobre la diplomacia y su influencia en el estado político y social de Europa desde la Revolución de Julio hasta el tratado de la Cuádruple Alianza* (1834) acompañaron a esta entrada en la política. En el prólogo censura, en nombre de la libertad y el orden, la célebre matanza de frailes de Madrid, así como la conducta de don Carlos apellidando la guerra en el norte. Nada de extremismos. En el cuerpo del texto, haciendo gala de un claro talante liberal, arremete contra el Congreso de Viena, exponente del uso de la fuerza en las relaciones internacionales y contrario a cualquier idea de justicia, lo cual justificó el recurso a las revoluciones como único medio –argumenta– para que las sociedades pudiesen conquistar la libertad y recuperar su independencia. Donoso se manifiesta intelectual y políticamente doctrinario. Rechaza la intervención militar de la Santa Alianza en España (los cien mil hijos de San Luis), señala la inviabilidad presente de la Constitución de Cádiz de 1812 y reivindica la soberanía de la inteligencia, entronizadora de la clase media, mostrando que sabía interpretar a la luz de la historia y de sus personales inclinaciones ideológicas la política europea y, de modo particular, la francesa. Donoso no tenía dudas en considerar a Francia como faro de la civilización europea. Constant, Guizot o Royer-Collard eran en estos momentos sus lecturas favoritas. (Años después, un detractor le reprochó la falta de originalidad de estas *Consideraciones*, estimando que las ideas estaban tomadas de la *Historia de la civilización* de Guizot)[23].

[22] F. Cardenas y N. Pastor Díaz, *Galería de españoles célebres contemporáneos o biografías y retratos de todos los personajes distinguidos de nuestros días en las ciencias, en la política, en las armas, en las letras y en las artes*, Madrid, 1841-1846, VI, p. 241.

[23] F. Orgaz, *Nueva Galería biográfica*, Madrid, 1845, p. 198. En ese mismo tono, y con carácter más general, se manifestó A. Ribot y Fonseré (*El Jesuita*) acusando a Donoso de plagiario de los contemporáneos franceses (*Enteros y quebrados. Adición a los políticos en camisa y a la morralla*, Madrid, 1847, V, p. 234). Véase F. Suárez, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, pp. 555 y 559.

La Revolución de Julio había hecho en tres días la obra de tres siglos, y constituía para España un destello de esperanza. Desde esa perspectiva defendía Donoso las Cortes del Estatuto Real, único centro desde el cual podía comenzarse a reorganizar el Estado. Donoso fue elegido para la cuarta legislatura, en el segundo período de 1836, después de haber ocupado por breve tiempo la Secretaría del Consejo de Ministros con Mendizábal, aunque no llegó a tomar posesión de su escaño debido a la insurrección de agosto (la llamada Sargentada de la Granja, que acabó con el Estatuto Real)[24]. Su presencia y su voz pudieron notarse entonces en la nueva tribuna del Ateneo de Madrid, fundado en 1835, cuya primera presidencia fue desempeñada por el duque de Rivas y entre quienes contó Donoso como posible secretario, resultando finalmente elegidos para esa función M. de los Ríos y Mesonero Romanos, el último alma indiscutible de un proyecto llamado desde aquel momento a ejercer una función esencial como ámbito de sociabilidad política y foco de difusión del pensamiento contemporáneo. Desde las cátedras del Ateneo se divulgó la nueva filosofía liberal –el liberalismo doctrinario francés– y se reflexionó sobre su adecuación a la realidad española, contribuyendo a armar el propio doctrinarismo liberal español. En ese sentido, resultaron fundamentales los cursos impartidos por Alcalá Galiano, Pacheco y Donoso; los dos primeros sobre derecho constitucional y el tercero –adoptando una perspectiva más amplia– sobre derecho político[25]. Larra celebró que también hubiera en España profesores y políticos al tiempo, como sucedía en Francia, citando a Guizot y Cousin[26]. Las *Lecciones* de Donoso en el Ateneo fueron un total de diez, dictadas entre el 22 de noviembre de 1836 y el 21 de febrero de 1837, interrumpiéndose sin que llegaran a su término.

Los contenidos principales ya habían sido en parte adelantados en el folleto dedicado a *La ley electoral considerada en su base y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones* (1835), buena muestra de

[24] I. Burdiel, *La política de los notables: moderados y avanzados durante el régimen del Estatuto Real (1834-36)*, Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia, 1987.

[25] El estudio de A. Garrorena Morales, *El Ateneo de Madrid y la teoría de la Monarquía liberal*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974, analiza ampliamente las lecciones de Alcalá Galiano, Pacheco y Donoso. Véase asimismo el estudio preliminar realizado por J. Álvarez Junco a la edición de J. Donoso Cortés, *Lecciones de Derecho Político*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.

[26] *El Español*, 18 de junio de 1836.

la influencia de sus autores franceses favoritos, perceptible no sólo en las ideas, sino en el recurso mismo a la historia como argumento y en el gusto por las grandes síntesis. Donoso insiste en la soberanía de la inteligencia contra el derecho fundado en el privilegio: las únicas *aristocracias legítimas* son las inteligentes. El pueblo como agregado dotado de unidad no existe sino en los grandes momentos de crisis, cuando las luchas amenazan con disolver la sociedad y aparece entonces una idea, como estrella de paz, que al encarnarse en la comunidad, hace desaparecer las diferencias, dando vida a un ser radiante y coronado, el pueblo, que nace soberano, porque nace inteligente. La soberanía del pueblo como principio legitimador, como poder constituyente, es sólo de una hora, el tiempo de crisis, para ceder luego el paso a la soberanía de la inteligencia. El poder legítimo era aquel que podía realizar la misión de constituir la sociedad y conservarla: el gobierno de las clases medias. En el instante en que iba a tratarse en las Cortes una ley electoral importante para el futuro de la Monarquía constitucional, bueno era recalcarlo. Se trataba, a su juicio, a través de una elección directa pero restringida, de conferir el poder político a *los mejores de entre los buenos*, siendo los *buenos* los que pueden elegir a los *mejores*; es decir, un cuerpo electoral compuesto mediante sufragio censitario por *la capacidad con la propiedad* (la célebre ecuación doctrinaria riqueza+inteligencia=poder, aunque los sumandos no afectaran necesariamente a una misma persona y las leyes electorales, como vino a mostrar el régimen moderado de 1845, tuviesen que contemplar de forma expresa determinadas excepciones, reduciendo el nivel de renta estipulado con carácter general, para poder dar entrada como electores y elegidos a las auténticas *capacidades* vinculadas a las nuevas profesiones liberales).

Las *Lecciones* examinan a fondo la cuestión de la soberanía, que constituye a la postre uno de los problemas centrales de la reflexión política europea desde el siglo XVI. Donoso la ciñe al gobierno representativo, donde se salvan todos los escollos de los principios reaccionarios, declara, haciendo gala de un buen conocimiento de las ideas de Descartes, Galileo, Milton, Hobbes y Locke, antes de llegar a los enciclopedistas, a Montesquieu y Rousseau, a Vico, Niehbur o Michelet. La Historia nos enseña el antagonismo constante entre inteligencia y libertad. Donoso critica a De Bonald cuando éste sacrifica los derechos de los pueblos al derecho divino de los reyes, raíz del absolutismo moderno. Ese

momento histórico fue seguido por otra etapa, fundada en los principios de la soberanía popular y de la democracia, que es igualmente reaccionaria, según Donoso, puesto que considera que el ideal jacobino de la revolución permanente y de la independencia absoluta es contrario a la libertad y justicia verdaderas. Un tercer momento, el presente, instalado en el *justo medio*, es el que consagra propiamente el gobierno representativo al hacerlo descansar en la soberanía de la inteligencia, cuyas raíces se pueden rastrear a lo largo de la historia. El argumento de Donoso conduce a valorar cómo el primer y segundo período participan de un mismo concepto de soberanía absoluta –fuente de un poder omnímodo, que propiamente sólo corresponde a Dios– frente a la *soberanía limitada*, única conveniente, que comporta de hecho el gobierno de las clases medias o de los más inteligentes, y que debe traducirse en una fuente de armonía social. Las *Lecciones* de Donoso supieron materializar, en definitiva, de un modo estructurado, el espíritu del liberalismo doctrinario cifrado alrededor de la gran *síntesis de tiempos*.

Periodista y político

Durante los años 1837-1840, Donoso ejerció una gran actividad periodística con el objeto de extender la influencia de la inteligencia en su papel de orientadora de la sociedad y del Estado. Comenzó dirigiendo *El Porvenir*, aparecido en mayo de 1837, publicación que entró en polémica con *El Eco del Comercio* y *El Patriota*, ambos de tendencia progresista y notablemente irritados por la continua identificación del partido moderado como el partido de la inteligencia, que hacía el periódico de Donoso[27]. Para *El Porvenir*, la restauración de la Constitución de 1812 y de los hombres que permanecían aún anclados en sus principios, operada por el ministerio Calatrava (agosto 1836-agosto 1837), suponía un retroceso que frenaba el *movimiento expansivo de las nuevas ideas*, según expresaba, de ahí el carácter combativo que manifestó el periódico. Los moderados representaban el futuro; los hombres de 1812, el pasado: su inteligencia no superaba el simple recuerdo. El Estatuto Real contenía los elementos necesarios para transformarse en una Constitución que recogiera la nueva teoría de la soberanía y su aplicación: las

[27] F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, p. 263.

ideas de la revolución de 1830 que defendía *El Porvenir*[28]. En la semblanza de Donoso realizada por Pastor Díaz, se concede al Donoso periodista buena parte del mérito atribuido al partido moderado de haber informado con sus principios la Constitución de 1837 (promulgada por unas Cortes prácticamente progresistas en su totalidad)[29]. Fue de hecho Donoso quien, refiriéndose a los progresistas, fijó en un artículo la imagen de *ellos son los albañiles, nosotros los arquitectos*, expresión repetida luego por Martínez de la Rosa en el Congreso[30]. Donoso fue crítico, sin embargo, con algunos aspectos de la Constitución de 1837, en concreto con el preámbulo por la forma, heredera de Cádiz, en que exponía el principio de la soberanía nacional[31]; ese preámbulo, según Pacheco, era lo único del texto constitucional que podía reivindicar *El Eco del Comercio*, en la pugna de ideas librada con *El Porvenir*[32].

Dimitido Calatrava (hecho tras el cual Donoso abandonó *El Porvenir*, que cerró al poco) el extremeño se presentó a las elecciones, resultando elegido por Cádiz. El 23 de febrero de 1838 Donoso se estrenaba en la tribuna de las Cortes. Pero no abandonó su presencia en la prensa. Colaboró con *El Correo Nacional* de Andrés Borrego, periódico aparecido en ese mismo mes de febrero, que aportó una mayor viveza y densidad intelectual al debate político del momento. Borrego había participado directamente en la revolución francesa de 1830 y aunque sus ideas eran respaldadas por el partido moderado, respondían a un sistema algo más complejo y depurado[33]. Más allá de la influencia ejercida por *El Porvenir*, el protagonismo de Borrego fue terminante en el proceso de elaboración de la Constitución de 1837, puesto que en su propia casa se reunía la comisión constitucional –compuesta por diputados pro-

[28] Véanse entre otros los siguientes artículos de *El Porvenir:* «Del partido dominante», 3 de mayo de 1837; «Los hombres del año 12», 4 de mayo de 1837; «Sobre la soberanía nacional», 16 de mayo de 1837; «Comparaciones humillantes», 21 de mayo de 1837.

[29] F. Cardenas y N. Pastor Díaz, *Galería de españoles célebres contemporáneos*, VI, p. 253.

[30] «Partido de 1812, partido de 1837», *El Porvenir*, 22 de julio de 1837.

[31] «Sobre el preámbulo del proyecto de Constitución», *El Porvenir*, 14 de mayo de 1837.

[32] J.F. Pacheco, «Las Cortes de 1837», *Revista de Madrid*, II, 1839, pp. 519-520.

[33] C. de Castro, *Romanticismo, Periodismo y Política. Andrés Borrego*, Tecnos, Madrid, 1975.

gresistas– con destacados miembros del partido moderado. Si Donoso tendió a confundir a todos los progresistas con los hombres y las ideas de 1812, Borrego traducía un espíritu más conciliador al auspiciar la apertura de una *tercera vía* donde confluyeran los moderados más aperturistas con los progresistas templados, propósito que hizo público en un artículo de su periódico invocando los principios conciliadores imperantes en Europa –las ideas de la nueva generación– para llenar el vacío que dejaban tanto las doctrinas del partido carlista como las de los partidos moderado y exaltado, fundadas las tres en principios estrechos y exclusivos[34]. Esta opción estratégica dirigida a la creación de un partido nuevo, que intentaron materializar Borrego y su círculo político durante la legislatura de 1838-1839, acabó distanciando a Donoso del propio Borrego y de otros amigos comunes como Pacheco y Pastor Díaz[35].

La primera colaboración de Donoso en *El Correo Nacional* –sus artículos sobre la *Polémica con el doctor Rossi y juicio crítico acerca de los doctrinarios*[36]– registra ya esta tensión. Donoso, al explicar la transacción fecunda entre revolución y tradición como característica y valor político fundamental de la escuela ecléctica francesa (Royer-Collard, Cousin, Guizot), la concordia feliz, la armonía permanente entre los intereses exclusivos, entre los principios opuestos, subraya el carácter transitorio de esa doctrina. El sistema del *juste milieu* entre los extremos es propio de un tiempo de transición. Ello explica el ascenso y descenso de los doctrinarios en la política francesa. Descubrieron los obstáculos que amenazaban a la sociedad francesa y los vencieron, lo que les hizo ya innecesarios, pues a partir de ese momento lo que la sociedad precisa son principios creadores y los doctrinarios no los tenían. El juicio de Donoso no suponía un distanciamiento intelectual respecto de Francia ni de esa generación liberal romántica de 1830, según pudo comprobarse en las series siguientes dedicadas a la problemática del clasicismo y el romanticismo (la actualización de su viejo tema de Cáceres, mostrando una visión más completa y positiva del romanticismo) o a la filosofía de

[34] A. Borrego, «El tercer partido. La nueva generación», *El Correo Nacional*, 24 de febrero de 1838.

[35] L. Álvarez Berango, «Encuentros en la tercera vía. El problema de la conciliación liberal en el proceso político de 1837 a 1844», *Revista de las Cortes Generales*, 51, 2000, pp. 8-41.

[36] *El Correo Nacional*, 26 y 29 de junio, 3, 6 y 10 de julio de 1838.

la historia de Vico, en este último tema siguiendo muy de cerca las huellas marcadas por el historiador Michelet –autor de un estudio previo sobre Vico–, cuya influencia late en la propia comprensión de Donoso del cambio histórico[37]. En su artículo sobre los doctrinarios, Donoso estaba mirando a la política española actual mucho más que a la inmediata francesa. De hecho, la idea de un tercer partido estuvo presente en la formación del ministerio Pérez de Castro (diciembre 1838-abril 1840), con Lorenzo Arrazola como principal valedor[38]. Borrego la defendió en las páginas de *El Correo Nacional*[39], y con ánimo de favorecerla forzó el ministerio unas nuevas elecciones (julio de 1839) para intentar sentar en las Cortes una mayoría conciliadora compuesta por moderados y progresistas templados. En este escenario, de colaborar en *El Correo Nacional* Donoso pasó a combatirlo desde un nuevo periódico, *El Piloto,* donde se encargó de dirigir la parte política y doctrinal[40].

Alcalá Galiano y Bravo Murillo, antiguos redactores de *El Correo Nacional,* colaboraron con Donoso en la fundación de *El Piloto* (1839), que nació con la pretensión de representar la genuina doctrina del partido moderado. Para Donoso y *El Piloto* era difícil apoyar a un gobierno como el de Pérez de Castro que lejos de fortalecer a la Corona, la debilitaba haciendo concesiones inoportunas que únicamente favorecían al *partido desorganizador.* Al gabinete, por su parte, no dejó de sorprenderle que le tratara mejor la prensa progresista que la moderada. En sus editoriales, Donoso continúa desarrollando las tesis del sistema político informado por el liberalismo doctrinario, particularmente la teoría de la monarquía constitucional, defendida frente la monarquía absoluta preconizada por los carlistas, que niega la libertad, y frente a la monarquía democrática de los progresistas, que hace peligrar el orden. Cualquier propuesta de nuevo partido, equidistante de moderados y progresistas, o de coalición entre ambos para asegurar un gobierno más fuerte, entra-

[37] «El Clasicismo y el Romanticismo», serie de siete artículos publicados por Donoso en *El Correo Nacional* entre el 5 de agosto y el 14 de septiembre de 1838; seguidos de «Filosofía de la Historia. Juan Bautista Vico», otros diez artículos en *El Correo Nacional* entre el 21 de septiembre y el 23 de octubre de 1838.

[38] L. Álvarez Berango, «Encuentros en la tercera vía», pp. 19-21.

[39] *El Correo Nacional*, 27 y 31 de marzo, 1 y 5 de abril, 30 de mayo de 1839.

[40] J. Donoso Cortés, *Artículos políticos en 'El Piloto'*. Introducción de Federico Suárez, Eunsa, Pamplona, 1992.

ñaba para Donoso una confusión doctrinal y un riesgo para el sistema que se pretendía instaurar. Aunque moderados y progresistas empleasen las mismas palabras, entendían cosas distintas y aun opuestas a propósito del trono, del gobierno o del orden. Las diferencias, lejos de ser circunstanciales, afectaban a la misma esencia de los principios. Donoso instó a la intervención del gobierno en las elecciones a favor de los moderados y atacó a los progresistas durante la campaña[41], sin éxito, puesto que los resultados de julio arrojaron una gran mayoría progresista en las Cortes. La consecuencia de la polémica con *El Correo Nacional* fue la división de los moderados. La *escuela conciliadora* de Borrego chocaba enfrente con los *moderados netos*, grupo con el que se identificó Donoso y cuyo perfil político contribuyó activamente a definir (constituirá la futura facción dominante del partido moderado, por más que el proyecto de conciliación liberal se reconozca en la década de los cuarenta dentro de la tendencia *puritana* del partido y triunfe en la siguiente con la creación de la Unión Liberal).

Al servicio de la reina María Cristina

Donoso volvió a salir diputado por Cádiz en las elecciones de febrero de 1840. Antes de que se produjeran los sucesos de septiembre, que condujeron al ascenso de Espartero, Donoso se encontraba ya emigrado en Francia junto a otros moderados. Apareció al lado de María Cristina con ocasión de la proclamación del Manifiesto de Marsella (8 de noviembre de 1840), redactado por el propio Donoso al parecer. Por encargo de la ex-Gobernadora, Donoso hubo de trasladarse unos meses a Madrid para negociar con Espartero la cuestión de la tutela de las infantas, trasladando como fórmula conciliatoria la propuesta de un Consejo de tutela compuesto por cinco personas, entre ellas Quintana y Donoso, idea desechada por el nuevo regente, que llevó a las Cortes el nombramiento de Argüelles como tutor. Regresó a París pocas semanas antes de que aconteciera la sublevación de Diego de León (octubre de 1841), asunto

[41] *El Piloto*, 28 de marzo, 23 y 27 de abril, 12, 15 y 25 de mayo, 6, 10 , 27 y 28 de junio de 1839.

en el cual no estuvo involucrado Donoso, que se sepa[42]. El hecho precipitó una nueva emigración moderada. En París coincidieron, entre otros, Martínez de la Rosa, Toreno, Miñano, Ochoa, Escosura, Hartzenbush, Alcalá Galiano, Borrego, Zea Bemúdez, Castillo y Ayensa, junto a Narváez y el propio Donoso. Donoso gozaba de la plena confianza de María Cristina y ella, a su vez, era la persona que, muy por encima de cualquier otra, más valoraba Donoso (juicio que ha inducido de manera excesiva a afirmar que Donoso, desde el exilio, ya no era moderado[43]).

Con plenos poderes otorgados por la reina madre, Donoso intervino en 1842 en la fundación y organización de *El Heraldo*, nuevo órgano del partido moderado en Madrid, que confía a la dirección de Ríos Rosas, en contacto directo con Donoso, y en el que éste publica sus *Cartas de París,* reflexionando sobre distintos temas de la vida francesa desde 1830, con retratos bien elaborados de sus principales protagonistas como los que hizo de Guizot y Lamartine. Las tensiones en el periódico entre el grupo de Sartorius y el de Donoso acabaron en ruptura y a favor del primero, que se hizo con el control. Donoso fundó otra publicación, *El Sol*, de corta duración, aunque suficiente para culminar su campaña contra Espartero y los ayacuchos[44]. *El Sol* explotó bien los sucesos de Barcelona, bombardeada por Espartero a finales de 1842, y Donoso se mostró convencido del inevitable hundimiento de su adversario, afirmándose en la necesidad de adelantar la mayoría de edad de Isabel II como gran estrategia moderada.

Producida la caída de Espartero en el verano de 1843, combatido por una coalición de moderados y progresistas de la que Donoso no esperaba nada más, el extremeño regresó a España, resultando elegido en las siguientes elecciones a diputado a Cortes, esta vez por su tierra, Badajoz, junto con Bravo Murillo. Donoso colabora de lleno en el asalto de los moderados al poder, una operación diseñada por pasos[45]. Fue él

[42] La semblanza crítica de Donoso que publicó ORGAZ en 1845 (*Nueva Galería biográfica*, p. 215) insinúa, sin embargo, la relación del emisario de María Cristina con el pronunciamiento de octubre de 1841.

[43] F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, pp. 446-450 y 725.

[44] F. SUÁREZ, *Donoso Cortés y la fundación de 'El Heraldo' y 'El Sol': con una correspondencia inédita entre Donoso Cortés, Ríos Rosas y Sartorius*, Eunsa, Pamplona, 1986.

[45] F. CÁNOVAS SÁNCHEZ, *El partido moderado*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1982, p. 3.

quien defendió en las Cortes el dictamen de la Comisión favorable a la declaración de la mayoría de edad de la reina, apelando a otros casos de la historia para justificar el adelanto de tiempo. Proclamada Isabel II con 13 años de edad, y salvado el escollo Olózaga, que fue derribado por los moderados –utilizando a la joven reina[46]– cuando el líder progresista intentó aprovechar la jefatura del gobierno para rehacer a su maltrecho partido, siendo sustituido por González Bravo (con fama aún de progresista y cuyo gobierno trazó el puente hacia el moderantismo), ya sólo faltaba el regreso de María Cristina, la reina madre y reina de los moderados desde 1841 (no de todos los liberales, como había sido en 1832). Fue Donoso quien gestionó y viajó a París para verificar su vuelta, desaconsejada tanto por el monarca francés Luis Felipe como por Guizot, con quienes se entrevistó Donoso. El hombre de confianza abría y cerraba etapas al mismo tiempo. Para entonces Donoso había publicado en la *Revista de Madrid* la *Historia de la Regencia* (1843), trabajo encomendado por María Cristina y que debía cubrir los años 1833-1840, pero que no consiguió terminar. El regreso de la reina madre, en marzo de 1844, significó sin duda un apoyo decisivo para la suerte del moderantismo político. Cumplido su papel González Bravo, Donoso intervino cerca de María Cristina en la designación de Narváez como presidente de gobierno (3 de mayo de 1844). Desde hacía un mes, Donoso desempeñaba la función de secretario particular de Isabel II, puesto recomendado por la madre a la hija. Comenzaba la década moderada[47].

Donoso permaneció como secretario de la joven reina hasta después de la aprobación de la Constitución de 1845 y de su nombramiento para el Consejo Real. La implicación de Donoso en la primera línea del moderantismo político se plasmó en su actuación como secretario de la comisión encargada de estudiar la reforma de la Constitución de 1837, objetivo básico de Narváez para adecuar la norma constitucional a su propia idea y programa de gobierno. Fue Donoso quien redactó el dictamen de la comisión y la exposición de motivos sobre la necesidad y urgencia de la reforma, en contra de la opinión de un sector de su mismo partido comprometido con la política de conciliación liberal de 1837. De

[46] Algunas fuentes de la historiografía liberal como Fernández de los Ríos o Valera señalan la participación de Donoso en la elaboración del decreto firmado por Isabel II exonerando a Olózaga.

[47] J.L. COMELLAS, *Los moderados en el poder, 1844-1854*, CSIC, Madrid, 1970.

esta manera, la discusión de la Constitución de 1845 consagrará la división del partido moderado y el triunfo de la fracción central de Narváez frente al grupo puritano de Pacheco, Pastor Díaz y Ríos Rosas –todos ellos antiguos amigos de Donoso– como ala izquierda y el grupo representado por Viluma, partidario de contemporizar con los carlistas, como ala derecha[48]. Donoso intervino igualmente de modo directo en la cuestión de las bodas reales de Isabel II, fuente de una gran disparidad de criterios dentro y fuera de España, y juzgada en 1846 como un grave asunto político, llegando a introducir la división en el propio núcleo central del partido moderado (lo que favoreció el acceso de los puritanos al poder, en contra del criterio de Donoso)[49]. Donoso se mostró favorable en un primer momento a la candidatura del conde de Trapani, aunque finalmente se conformó con la peor fórmula posible, Francisco de Asís, primo hermano de Isabel II, constituyendo el matrimonio un fracaso desde el primer momento, situación que indispuso a la reina con su madre. En cualquier caso, la actuación de Donoso en el asunto le valió el título de marqués de Valdegamas.

Dos fechas y tres discursos

Donoso acompañó en 1847 a María Cristina en su salida de España, pero hubo de regresar precipitadamente de París ante la noticia de la enfermedad de su hermano Pedro. El suceso doloroso, y determinante en la vida de Donoso, de la muerte de su hermano no le impidió continuar la intriga política con el objeto de anular al gabinete puritano presidido por Pacheco y propiciar la solución Narváez (operación triunfante tras el breve paréntesis del ministerio García Goyena). De esa manera podía dar término a una etapa de su vida intelectual y política, calificada por el propio Donoso de *importantísima* y principio de otra *que no ha de ser menos importante,* según advertía al decidirse a publicar en 1848 una selección de sus escritos[50]. En el entreacto se produjo su elección para la Real Academia Española. Su discurso de ingreso sobre *La Biblia*

[48] F. Cánovas Sánchez, *El moderantismo y la Constitución Española de 1845*, Ed. SM, Madrid, 1985.

[49] J.L. Comellas, *Isabel II. Una reina y un reinado*, Ariel, Barcelona, 1999, pp. 97-118.

[50] *Colección escogida de los escritos de Donoso Cortés*, Madrid, 1848, 2 vols.

como fuente de inspiración y belleza separó las aguas del mar revolucionario de 1848 y abrió el camino al segundo Donoso. Desde los acontecimientos de febrero en París que pusieron fin al gobierno de Guizot y a la monarquía de Luis Felipe instaurando de nuevo la República en Francia, hasta la salida de Pío IX de Roma, el movimiento de 1848 sacudió a toda Europa, con particular fuerza a la Europa central (Alemania, Austria y Hungría)[51]. El nombramiento de Donoso como ministro plenipotenciario en Berlín, a finales de 1848, le llevó a estar particularmente atento a las consecuencias de la revolución.

En España, el temor al contagio –dada la situación de debilidad interna de los partidos políticos y la disposición de ciertos sectores progresistas a la conspiración– condujo a Narváez a suspender las garantías constitucionales y a obtener del Congreso recursos y poderes excepcionales para enfrentarse a cualquier eventualidad, gracias a lo cual el gobierno logró someter sin dificultad las insurrecciones de Madrid, Barcelona, Sevilla y otras ciudades[52]. Narváez pudo presentarse a los ojos de Europa como el hombre que había vencido a la revolución. A ello contribuyó Donoso con el llamado *discurso sobre la dictadura* (4 de enero de 1849), saliendo en las Cortes en defensa del ministerio, acusado de haberse extralimitado en la represión de los conatos revolucionarios españoles. El extremeño no planteaba una alternativa entre la libertad y la dictadura (en ese supuesto, afirmaba, no dudaría en optar por la libertad). La cuestión no era esa sino reconocer la necesidad de una política de fuerza cuando la legalidad no bastaba para contener a la revolución y se hacía preciso defender a la sociedad. Sin los poderes excepcionales confiados a Narváez toda España habría sido un *lago de sangre*. Donoso acudía en ayuda de su partido y, de hecho, *El Heraldo*, controlado por Sartorius, entonces ministro de Gobernación, elogió sin restricciones la disertación de Donoso. A los pocos días, *L'Univers* –dirigido por Veuillot– publicó en Francia una parte del discurso. Asimismo, cuando Donoso fue recibido como embajador en Berlín, su nombre y su discurso, traducido al alemán, habían llenado los periódicos. En España se había cortado de raíz la revolución.

[51] P. Jones, *The 1848 Revolutions*, Longman, Londres, 1984.

[52] F. Cabeza Sánchez Albornoz, *Los sucesos de 1848 en España*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1981.

La publicación de *L'Univers* fue el origen de la relación y amistad de Donoso con Montalembert. El católico francés apreció particularmente las referencias del discurso del español a la marcha paralela de la impiedad y la dictadura en el mundo moderno[53]. La prensa española, por su parte, se hizo eco de las cartas que Donoso dirigió a Montalembert. García Luna –erigido a partir de los años cuarenta en el principal representante del eclecticismo filosófico francés[54]– les dedicó un amplio comentario en el órgano de prensa oficial del partido moderado, rechazando la severidad con que a su juicio Donoso trataba a Cousin, Guizot o Tocqueville[55]. El pronunciamiento público de García Luna tenía un indudable valor simbólico: Donoso –antecesor suyo en la cátedra del Ateneo como divulgador del doctrinarismo liberal– se había separado de la ortodoxia ecléctica. Lo cierto es que Donoso se sentía desilusionado y fuera de juego de la política española, según se desprende de algún comentario a Narváez, y esa fue la razón que le llevó a Berlín, aunque no llegó a permanecer allí un año a causa de ciertos problemas de salud provocados por el clima[56].

De regreso a España, el desencanto de Donoso se expresó en el *discurso sobre la situación general de Europa* (30 de enero de 1850), a raíz de la discusión del presupuesto. El discurso circuló por la prensa de Alemania, Bélgica, Italia y Francia y halló eco en intelectuales como Schelling o Ranke: fue, en el decir del embajador ruso en Berlín y amigo de Donoso, todo un acontecimiento europeo[57]. Particular alcance tuvo en Francia, a través nuevamente de *L'Univers*, por su propia tesis. Donoso reacciona contra el primado de las verdades económicas propugnado por el socialismo, al que se identifica como la auténtica amenaza de Europa. La verdad social y la religiosa eran más fundamentales para la vida del hombre y de las naciones. La causa real de la situación peligrosa que atravesaba el continente era la quiebra de la autoridad, divina y huma-

[53] Carta de Montalembert a Donoso, 7 de mayo de 1849, publicada por J.M. ORTÍ Y LARA, *Obras de Don Juan Donoso Cortés*, II, p. 133.

[54] T. GARCÍA LUNA, *Lecciones de filosofía ecléctica*, Madrid, 1843-1845, 3 vols.

[55] *El Heraldo*, 2 de julio de 1849.

[56] Carta de Donoso a Raczynski, 22 de abril de 1849. Carta de Donoso a Narváez, 25 de octubre de 1849, publicada por F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, p. 719.

[57] Carta de Meyendorff a Donoso, 2 de abril de 1850, referida por F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, p. 754.

na, que explicaba que los pueblos se hubiesen vuelto ingobernables. Como demostraba el pensamiento de Proudhon, del deísmo al panteísmo y al ateísmo, el progreso de la negación religiosa conducía a la negación del gobierno. En el momento presente, la mayor dificultad era la influencia demagógica de París; más adelante habría de sonar la hora de Rusia. Donoso reconocía únicamente a Inglaterra la capacidad de impedir la disolución de la sociedad europea por medio de una política exterior monárquica y conservadora. Sólo hasta cierto punto, porque le faltaba algo esencial: ser católica; y el remedio radical contra la revolución y el socialismo no era otro que el catolicismo. De esta manera quedaban sentadas las bases del *Ensayo*.

Estos discursos de 1849 y 1850 no dejaron de llamar la atención de los círculos socialistas. Proudhon le desafió a encender de nuevo las hogueras de la Inquisición. Herzen juzgaba descabellado el precio que Donoso exigía para salvar a Europa, el retorno a la Iglesia católica. A Möses Hess, verdadero iniciador del socialismo alemán y amigo de Marx, la mera mención del cristianismo merecía relegar al terreno de la pura ideología o propaganda la perorata de Donoso[58]. Por el contrario, Charles Mazade vio entonces en Donoso uno de los escasos *directores de ideas* existentes en una época de crisis y desfallecimiento de la civilización europea, trazando algún paralelo con E. Burke. Desaparecido Donoso, volverá sobre su figura al considerar que su pensamiento es el que pondera las nuevas revoluciones de 1830 y 1848, al igual que Burke y De Maistre juzgaron la de 1789[59].

A principios de marzo de 1850, Donoso, enfermo y débil, se retira a Don Benito a descansar, aunque regresa a Madrid antes de fin de mes para encerrarse a trabajar febrilmente en el *Ensayo.* El plan inicial preveía varios volúmenes, pero el interés manifestado por su amigo Veuillot para publicar la obra en su *Bibliothèque Nouvelle* redujo las pretensiones e hizo que el trabajo estuviese prácticamente acabado a finales de ese verano. Cuando Donoso pronunció en las Cortes el *discurso sobre la*

58 C. SCHMITT, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, pp. 69-70.

59 La primera reflexión de Ch. MAZADE sobre el pensamiento de Donoso se plasmó en cinco artículos publicados en 1850 en la *Revue des Deux Mondes*, que fueron traducidos y publicados por *La España* entre los dias 10 y 19 de julio de 1850. Posteriormente, en su libro *L'Espagne moderne*, París, 1855 incluyó un capítulo sobre Donoso («Un penseur catholique espagnol. Donoso Cortes», pp. 158-216).

situación de España (30 de diciembre de 1850) la traducción francesa del *Ensayo* se encontraba casi dispuesta para su revisión teológica, según el deseo de Donoso.

El discurso sobre España, en el que realizó una dura denuncia de la corrupción, fue la escenificación de su ruptura con el partido moderado. Hasta entonces se había comportado como un hombre de gobierno y como tal había votado siempre con el Gobierno, quiso recordar Donoso. Pero ahora se veía en la tesitura de elegir entre sus propias ideas y las del ministerio, y optaba por su conciencia. España de mano del Gobierno seguía el camino de los franceses. El *¡enriqueceos!* de Guizot condujo a la revolución de 1848 y al final de la monarquía. Cuando el equilibrio entre los intereses morales y los materiales se rompe, las consecuencias no se hacen esperar. La corrupción, instalada en la médula del cuerpo político, se extendía por todas partes en España a través de los agentes del gobierno, compradores y vendedores de conciencias. Donoso no hacía concesiones. Acusaba al Gobierno de fomentar y mantener la corrupción, también en el sistema financiero. Una nación corrompida hasta la los huesos no podía sino sucumbir. A la luz de la experiencia francesa, que permitía aventurar el lúgubre porvenir de la nación española, Donoso se atrevió a anunciar, en un lenguaje apocalíptico, que el país del socialismo no sería Francia sino España. Quedaba así apuntado el eje argumental del *Ensayo*, el temor al socialismo. Fue su último discurso en las Cortes.

Fue significativo que no contestara Narváez sino Martínez de la Rosa. La respuesta a Donoso no provino de la cabeza del moderantismo político sino del patriarca del liberalismo, que salió en defensa de los principios liberales, no de los actos del gobierno[60]. Martínez de la Rosa no admitió la crítica implícita al sistema político que contenía el anuncio de ruptura con el gabinete efectuado por Donoso. La paz material era un buen principio para afianzar el orden moral. La falta de moralidad y la corrupción en España no eran sólo efecto de las revoluciones, sino de los abusos del absolutismo precedente. Martínez de la Rosa –particularmente cercano a Guizot y al régimen liberal francés en los primeros años treinta– discrepó de la pintura de la monarquía de Luis Felipe realizada

[60] J. SARRAILH, *Un homme d'Etat espagnol: Martínez de la Rosa*, Burdeos, 1930. L. SOSA, *Don Francisco Martínez de la Rosa: político y poeta*, Espasa-Calpe, Madrid, 1930.

por Donoso, se mostró convencido de que la revolución de 1848 habría podido evitarse o tomar otro giro, y rechazó la traslación a España del caso francés por cuanto consideraba que las condiciones eran enteramente distintas. No creía que hubiera más gérmenes socialistas y comunistas aquí que en otra nación cualquiera, y aunque convenía con Donoso en la importancia del principio religioso y en el deseo de que recobrase fuerza, no estimaba ni mucho menos que el sentimiento religioso se hubiese extinguido en España. Donoso había trazado un cuadro sombrío, que invitaba al desaliento y al abandono, y contra el que era preciso reaccionar, valoraba Martínez de la Rosa[61].

Aquella misma noche Narváez presentó su dimisión como presidente del gobierno. Quien poco antes había defendido su gestión y contribuido a fortalecerle y a cimentar su prestigio en Europa, actuaba ahora decisivamente en su caída. Tras su victoria sobre la revolución, Narváez había convertido el poder en una cuestión de dominio y engrandecimiento personal. Las habilidades de Sartorius como ministro de Gobernación para manejar a los gobernadores civiles de las provincias y la protección que dispensó a éste Narváez precipitaron el desprestigio del ministerio y del propio partido moderado, bien controlado por ambos. La denuncia de Donoso tuvo su efecto en la misma designación de Bravo Murillo al frente del gobierno (enero 1851-diciembre 1852) avalado por su prestigio de hombre íntegro. Bravo era buen amigo de Donoso desde los tiempos de Sevilla y llegó a especularse con la presencia de éste en el gabinete. De hecho en la correspondencia del año siguiente se menciona esa posibilidad y hasta en algún momento pareció desearlo Donoso[62]. En la carta que Donoso dirigió a la reina madre María Cristina, a modo de descargo de conciencia, donde prolongó el análisis realizado en el discurso sobre España, responsabilizando también al trono de los males de la nación, apuntaba la necesidad de removerlo todo, de cambiarlo todo[63]. Tal vez fuera esa *revolución moral* lo que Donoso esperaba de Bravo Murillo. En todo caso, el nuevo rumbo que Bravo Murillo pretendió dar a la administración pública y a la política españolas, aquella por

61 *Diario de Sesiones de las Cortes. Congreso*, 30 de diciembre de 1850, pp. 499-502.

62 F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, pp. 817-818.

63 La carta a María Cristina, de 26 de noviembre de 1851, que planteó algunas dudas de crítica textual, puede verse como anexo en la edición del *Ensayo* de J.L. GÓMEZ (pp. 311-319), quién ha resuelto esos problemas.

encima de ésta, un claro giro a la derecha bajo la influencia del golpe de estado de Luis Napoleón en Francia, concitó contra él la oposición conjunta de moderados y progresistas, hecho que aceleró la propia descomposición del partido moderado y el retorno a gobiernos corruptos, como el de Sartorius inmediato a la revolución de 1854 (sus partidarios, los *polacos*, quedaron identificados como un grupo esencialmente venal y corrupto)[64], que hicieron finalmente buena la crítica de Donoso. Para Donoso las causas del fracaso de Bravo Murillo estaban en no haberse provisto de un general ni del apoyo del verdadero pueblo, a diferencia de Luis Napoleón[65].

Desde París

Las esperanzas que pudiera tener Donoso en Bravo Murillo se concertaban desde el prisma francés. En febrero de 1851 Donoso había sido nombrado ministro plenipotenciario en París. En sus primeros despachos al Gobierno español aventuró el golpe de estado de Luis Napoleón. Camino de Berlín, en 1849, durante una breve estancia parisina, Donoso ya había detectado la determinación del personaje por una idea: ser emperador[66]. En estos momentos, la visión de Francia previa al golpe que Donoso transmite, es la de una sociedad en crisis, que explica desde las claves apuntadas en sus discursos de 1849 y 1850 y desarrolladas para entonces en el *Ensayo*. Todo trabajaba allí en favor del socialismo y de la revolución y ante esa situación el Presidente estaba decidido a continuar al frente del Estado, aunque fuera a través de un golpe (según la Constitución francesa el mandato de Luis Napoleón expiraba en abril de 1852 y no había posibilidad de reelección). Revolución o dictadura, esa era la alternativa, y para Donoso no existía otra sociedad como la francesa en esos instantes que necesitara tanto de una dictadura. Después del golpe de estado (2 de diciembre de 1851), Donoso se complacía en recordar al Gobierno español cómo sus pronósticos se habían cumpli-

[64] J.L. Comellas, *Juan Bravo Murillo. Política y administración en la España isabelina*, Narcea, Madrid, 1972.

[65] Carta de Donoso a Raczynski, 21 de diciembre de 1852.

[66] Carta de Donoso a P.J. Pidal, 12 de febrero de 1849, publicada por la *Revista Contemporánea*, XXXIV, 1881, p. 3.

do[67]. Más allá de ese extremo (y de las interpretaciones posteriores sobre la naturaleza del Segundo Imperio francés[68]), el golpe así explicado venía a ser la gran validación de las tesis expuestas por Donoso en los últimos años, y constituye de hecho un telón de fondo difícil de obviar –aunque no sea traído explícitamente a colación– durante el transcurso de la polémica desatada por el *Ensayo* dentro y fuera de España.

En mayo de 1851 apareció el *Ensayo* en Madrid y en junio en París. Desde Francia, donde enseguida encontró eco, llegó a otras partes como Alemania. El libro inquietó a Bismark que vio en la fuerza asignada por Donoso a la Iglesia Católica un obstáculo para su propio proyecto europeo[69]. En España Donoso tuvo algunas dificultades iniciales para dar a conocer su obra, aunque ésta pronto despertó críticas que traducían motivaciones diversas[70]. La prensa progresista utilizó la obra para combatir al partido moderado; la prensa carlista, para desacreditar al régimen liberal de Isabel II; la prensa oficial del moderantismo, en manos de Sartorius (muy indispuesto con Donoso después del discurso en las Cortes de diciembre anterior), para atacar al hombre[71]. Más ponderada fue *La España* procurando evitar los juicios negativos de la mayoría; era preciso reconocer a Donoso su capacidad para resolver cuestiones actuales y para plantear nuevos problemas políticos y sociales[72]. No sólo artículos: el *Ensayo* provocó algunos libros. El de Martín Mateos fue una encendida expresión de militancia progresista criticando lo que denomina ten-

[67] Despacho desde París, 10 de diciembre de 1851. G. SAINT BRIS, *Le coup d'éclat du 2 décembre ou La prise de pouvoir par Louis Napoléon Bonaparte*, Tallandier, París, 2001; L. WILLETTE, *Le Coup d'État du 2 décembre 1851: la résistance républicaine au coup d'État*, Aubier Montaigne, París, 1982; M.T. MAYOR DE LA TORRE, *España ante el golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte*, Microted, Madrid, 1987.

[68] P. MIQUEL, *Le Second Empire*, Plon, París, 1992; A. MINC, *Louis Napoléon revisité*, Gallimard, París, 1996; J. TULARD (dir.) *Pourquoi réhabiliter le Second Empire?* B. Giovanangeli, París, 1998.

[69] C. SCHMITT, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, p. 97.

[70] Sobre la polémica ocasionada por el *Ensayo* véanse las anotaciones de Diego SEVILLA ANDRÉS («Polémica española sobre el 'Ensayo' de Donoso Cortés», *Anales de la Universidad de Valencia*, XXV, 1951-1952), Carlos VALVERDE (*Obras completas de Juan Donoso Cortés*, introducción y notas, Editorial Católica, Madrid, 1970, el *Ensayo* en el vol. II.) y Federico SUÁREZ (*Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, pp. 901-915 y 925-978).

[71] *El Clamor público*, 30 de mayo de 1851. *La Esperanza*, distintos articulos entre el 10 y el 26 de junio de 1851. *El Heraldo*, 4 de junio de 1851.

[72] Artículos de MORALES SANTESTEBAN en *La España*, 12 y 14 de septiembre de 1851.

dencias retrógradas e irreflexivas de Donoso: el ultramontismo y la teocracia habían sellado de nuevo su alianza contra el liberalismo[73]. Concienzuda aunque confusa resultó la obra de Frexas, destacando el carácter metafísico y escolástico de la argumentación de Donoso, por más que apreciara su fondo poético[74]. De ese modo, pasado el primer impacto, la cuestión se centró en la evolución del pensamiento de Donoso Cortés y su supuesta defensa del derecho divino de los reyes, según manifestó la polémica suscitada en abril de 1852 por los redactores de *El Heraldo*, cuyos artículos tuvieron alguna respuesta de Donoso.

Las reacciones ante el *Ensayo* provinieron también de los vencidos por la revolución de 1848. Metternich, que había conocido personalmente a Donoso recién llegado éste a París como embajador, le manifestó por carta alguna reserva sobre el escrito. El antiguo canciller austríaco hacía observar a Donoso cómo los sustantivos (Dios, razón, filosofía, sentimiento, constitución, sociedad, común, etc.) cambiaban de significado y adquirían un tono peyorativo cuando se transforman en *ismos* (deísmo, racionalismo, filosofismo, sentimentalismo, constitucionalismo, socialismo, comunismo). Lo mismo sucedía con el catolicismo: el *ismo* podía sentar bien al protestantismo, pero no a la Iglesia Católica[75]. La observación, cuyo destinatario agradeció, tuvo una proyección inmediata en la carta de Donoso al cardenal Fornari (19 de junio de 1852), que constituye el escrito más importante de Donoso después del *Ensayo*, y donde aclara y completa de alguna manera las tesis mantenidas en aquél. La carta a Fornari es una exposición de los errores doctrinales contemporáneos elaborada por encargo expreso del cardenal, que algunos autores han proyectado a su vez sobre el *Syllabus* de 1865[76]. Para Donoso todos los errores contemporáneos se resolvían en viejas

[73] N. Martín Mateos, *Veintiseis cartas al señor marqués de Valdegamas en contestación a los veintiseis capítulos de su Ensayo sobre el Catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Valladolid, 1851.

[74] J. Frexas, *El socialismo y la teocracia, o sea observaciones sobre las principales controversias políticas y filosófico-sociales, dirigidas al Excmo. Sr. D. Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas, en refutación de las más notables ideas de sus escritos y de las bases de aquellos sistemas*, Barcelona, 1851-1852, 3 vols.

[75] Carta de Metternich a Donoso, 28 de abril de 1852, y de Donoso a Metternich, 18 de mayo de 1852.

[76] L. Ortíz Estrada, «Donoso Cortés, su carta al cardenal Fornari y el Syllabus», *Reconquista*, I, 1950.

herejías condenadas por la Iglesia, aunque su propósito no era contemplar esos errores desde el dogma sino por el lado de sus aplicaciones sociales y políticas. El error no se encontraba como antaño en los libros; se hallaba presente en las leyes e instituciones, en las tribunas y la prensa, en los clubs y los hogares familiares; estaba en todas partes. Su raíz última –como había recalcado en el *Ensayo*– era la ignorancia de la superioridad de lo sobrenatural sobre lo natural y, en consecuencia, de la fe sobre la razón, de la gracia sobre el libre albedrío, de la providencia divina sobre la libertad humana, de la Iglesia sobre el Estado y, en definitiva, de la superioridad de Dios sobre el hombre. Esta era la contradicción de fondo existente entre el pensamiento europeo y la Revelación custodiada por la Iglesia.

En pocos meses Donoso se convirtió de defensor de la ortodoxia en acusado de herejía, lo que sin duda le afectó, según hizo considerar Gabino Tejado en su noticia biográfica[77]. A principios de 1853 Donoso lanzó una *carta abierta al director de L'Univers* (su amigo Louis Veuillot) deplorando los comentarios y juicios sobre el *Ensayo* publicados por el abate Gaduel en *L'Ami de la Religion*. Gaduel era el vicario general de la diócesis de Orléans, donde era obispo Monseñor Dupanloup, exponente de un catolicismo liberal, al igual que *L'Ami de la Religion*, enfrentado en el debate católico francés del momento a Veuillot y *L'Univers*. La respuesta por parte de Donoso a los artículos de Gaduel, en los que éste señalaba y lamentaba una serie de errores dogmáticos contenidos a su juicio en el *Ensayo*, fue manifestar públicamente su fidelidad a la Iglesia condenando desde ese mismo momento todo lo que hubiese que condenar (*todo lo que tenga condenado, condena y pueda condenar, en los otros o en mí, la Santa Iglesia Católica*)[78]. Al insistir Gaduel en sus censuras, adoptando un cierto tono de magisterio y recomendando a Donoso que se retractase, éste cerró la polémica solicitando una censura oficial a Roma. En la carta personal que dirigió al Papa con este motivo (22 de febrero de 1853), no dejó de señalar a Dupanloup como instigador de la campaña, ni de defender a *L'Univers*, que replicó a los artículos de Gaduel, y acababa de ser prohibido por el arzobispo de París como consecuencia del combate emprendido por el periódico de Veuillot

[77] G. Tejado, «Noticia biográfica», p. XCII.

[78] Carta de Donoso al director de L'Univers, 22 de enero de 1853.

contra el galicanismo y el democratismo crecientes en la Iglesia francesa, según describía Donoso a Pío IX la situación. Al poco de que Donoso acusase recibo del Papa, apareció una encíclica de Pío IX a los obispos franceses tras la cual fue levantada la prohibición de *L'Univers*. Según Veuillot, Pío IX valoró la *doctrina admirable* de Donoso frente a la *ignorancia crasa* de Gaduel; si en la obra del español podían señalarse algunas pocas inexactitudes sin importancia, más notorias en la traducción francesa, en la crítica del hombre de Dupanloup el Papa habría encontrado graves errores[79].

La *Civiltá Catolica* (16 de abril de 1853) dio a conocer la censura del *Ensayo*, convertida en una defensa de Donoso Cortés contra los ataques de Gaduel[80]. No desconocía, sin embargo, los defectos de la obra, fundamentalmente la existencia de expresiones aventuradas fruto de la utilización de un lenguaje inadecuado, por lo que recomendaba la edición italiana de Foligno, traducida sobre la francesa de 1851, pero que incluía notas que aclaraban el sentido del texto de los pasajes más discutidos. La censura romana fue el consuelo de Donoso antes de morir. La estancia parisina agravó su dolencia cardiaca. Cayó enfermo a principios de abril de 1853 y, aunque logró superar la crisis, sufrió una recaída a finales de mes, muriendo el 3 de mayo en su domicilio de la Delegación española en París. El eco del *Ensayo* no se apagó. En Francia se hizo una traducción más cuidadosa para la edición de sus *Oeuvres* de 1858-1859. En España, Baralt, Pacheco, Valera y Cánovas del Castillo, entre otros, le dedicaron atención con posterioridad al fallecimiento de Donoso[81]. La incomprensión del hombre y de su obra se va haciendo mayor a

[79] Carta de Louis Veuillot a su hermano Eugène, 8 de abril de 1853, en L. VEUILLOT, *Correspondance, IV (1852-1856)*, París, 1931, pp. 110-111.

[80] Recogida en castellano por J.M. ORTÍ Y LARA, junto con otros documentos de la polémica, en los apéndices de su edición de las *Obras de Don Juan Donoso Cortés*, I, pp. 371-402; el artículo de *La Civiltá Catolica*, en las pp. 389-402.

[81] R.M. BARALT en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua, en 1853, cubriendo la vacante de Donoso; J.F. PACHECO contestando al de Baralt («Juicio crítico del marqués de Valdegamas», en *Discursos leídos en las recepciones públicas que ha celebrado desde 1847 la Real Academia Española*, Madrid, 1860, 3 vols., vol. II). Juan VALERA en un artículo de 1856 publicado en la *Revista Peninsular* (recogido luego en sus *Estudios críticos sobre literatura, política y costumbres de nuestros días*, Madrid, 1884, III, pp. 21-73). A. CÁNOVAS DEL CASTILLO, de forma más circunstancial, en un discurso del Ateneo pronunciado en 1872 («El problema religioso y sus relaciones con el político», recogido en *Obras Completas*, Fundación Cánovas, Madrid 1981, I, pp. 83-106).

medida que el horizonte de 1848 se pierde y se verifica el relevo generacional. Ello explica la asunción final tradicionalista, después de muerto, de Donoso.

APROXIMACIÓN AL ENSAYO

Naturaleza, lenguaje y estructura

El *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* de Donoso Cortés es una obra difícil de clasificar. Para Montalembert suponía una amplia visión del acontecer humano, fruto de la afición al estudio. Esa profundidad y amplitud de miras, junto al calor y a la fuerza de su elocuencia, fue lo primero que destacó *L'Assemblée nationale* de la obra, *destinada a producir una gran sensación en Francia y en Europa*, proclamó, sin atreverse todavía a analizarla[82]. Mazade destacó el modo directo con que se establecía el principio de la doctrina católica, oponiendo sus soluciones a las soluciones de los *filósofos* (una vía de aproximación que se mostró particularmente viva en España cien años después). Posteriormente, se ha subrayado su carácter de alegato contra el socialismo y sus desgracias, aunque deba precisarse que se trata del socialismo utópico y el anarquismo, y no del socialismo marxista, cuyo conocimiento en 1850-1851 (momento en que escribe y publica Donoso) apenas excede de un reducido círculo de lengua alemana y de socialistas franceses y belgas. Es, por tanto, Proudhon y no Marx el principal interlocutor de Donoso. En él hace radicar el español todos los errores contemporáneos contrarios al catolicismo.

El índice del *Ensayo* no resuelve la duda de si estamos ante una obra de teología política o de filosofía social. Valverde centró su investigación sobre Donoso en los presupuestos metafísicos de su pensamiento[83]. Y si no faltan fórmulas metafísicas, tampoco desde luego sentencias de doctrina cristiana. La inquietud de Donoso –perceptible en sus discursos parlamentarios de 1849-1850– era contraponer los principios religiosos y morales a los intereses materiales, saltando desde ahí con extrema facili-

82 *L'Assemblée nationale*, 21 de junio de 1851.

83 C. VALVERDE, *Presupuestos metafisicos en la filosofia social y política de Juan Donoso Cortes*. Tesis doctoral, 1958.

dad a la más elevada *política teológica*, según expresó Baralt en 1853 en su discurso de recepción en la Academia española. Pero Donoso nunca pretendió hacer teología ni ejercer de teólogo, como hizo notar en alguna ocasión[84]. La motivación inmediata de su diálogo con la teología se contiene en las primeras palabras del *Ensayo* (la cita de las *Confesiones de un revolucionario* de Proudhon: en todas las cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología) y responde en buena parte a su propia voluntad de discusión con el socialista francés. Frente a los críticos de Donoso por haberse adentrado en el campo teológico, Federico Suárez coincide con Carl Schmitt en censurarles el error de haber interpretado dogmáticamente lo que se decía en sentido existencial[85].

El *Ensayo* descansa sobre tres grandes elementos discursivos: Dios, Historia y Razón[86]. Son los tres ejes centrales de la reflexión mantenida por el liberalismo y el romanticismo durante la primera mitad del siglo XIX. La formación liberal doctrinaria de Donoso (que consagra la unión de razón e historia) y sobre esa base el impacto producido por su conversión y la revolución de 1848 (que le mueve a pronunciar con fuerza el nombre de Dios frente al ateísmo como actitud política simbolizada en Proudhon) explican la conciliación final de esos tres elementos en la reflexión de Donoso. Desde esa perspectiva, el *Ensayo* fue un gran intento de síntesis e integración, beneficiado por el propio pasado doctrinario de Donoso, y destinado a la búsqueda de lo verdaderamente sustantivo en la vida del hombre y la humanidad. Ello no impide, sin embargo, que sea un libro denso y complejo, rico en imágenes y con un fuerte acento de convicción, traducido en una cierta magnificencia de lenguaje, que no es simple palabrería. La imaginación del autor no se entretiene en florituras ni en ornatos de fantasía: *las palabras son ideas y todas las ideas son esenciales*; el libro *respira meditación y muestra a un hombre acostumbrado a tratar íntimamente con la ciencia*, juzgó la prensa francesa del momento[87]. Esa mezcla de dogmatismo y de imaginación, de inventiva dialéctica y de poesía, de idealismo religioso y de sentido de lo real cautivó a Mazade. La facilidad de abstracción, la fuerza discursiva, el

[84] *Obras completas* de Donoso Cortés, ed. H. JURETSCHKE, II, pp. 554-555.

[85] F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, p. 853.

[86] J. VILA SELMA, Introducción al *Ensayo* de Donoso, p. 56.

[87] Comentario de F. GODEFROY al *Ensayo* de Donoso, *L'Assemblée nationale*, 1 de septiembre de 1851.

recurso a la prueba histórica, la sensibilidad hacia la palabra característica del poeta que pudo ser y no fue, son ciertamente propiedades de su estilo. Pero no debe obviarse tampoco la inclinación a pintar cuadros excesivos y por ello mismo inexactos; el aire provocativo; los razonamientos lentos y escolásticos; o los juegos de esgrima en la argumentación, elaborando y poniendo en mano del adversario los elementos y movimientos que luego se van a combatir.

El *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* se estructura en tres partes. Las tres partes de la obra no se corresponden exactamente con los tres apartados del título, a excepción de la primera titulada *Del catolicismo*. Las otras dos no incluyen los términos liberalismo y socialismo en su enunciado, aunque guarden relación con ellos, sino el de orden (*Problemas y soluciones relativos al orden en general*, la segunda; *Problemas y soluciones relativos al orden en la humanidad*, la última); reiteración que anuncia la importancia fundamental de ese concepto en el conjunto de la obra y en el propio pensamiento de Donoso, como ha valorado Carlos Valverde. El libro no es sencillo de resumir, pero sí puede establecerse una línea directriz que permita valorar algunos aspectos del discurso útiles para descifrar sus claves interpretativas.

La línea directriz

La religión es el fundamento indestructible de las sociedades humanas. Para Donoso la libertad humana, con la facultad de escoger entre el bien y el mal, puede constituir un peligro, pero no niega su necesidad. De la libertad ejercida procede el mal y el pecado, que alteró profundamente el orden divino de la creación. El catolicismo introduce el orden en el hombre; y el hombre, en las sociedades humanas. Por medio de la Redención, liberando Cristo en la Cruz al género humano de las secuelas del pecado, el orden pasa del mundo religioso al moral y desde ahí al político. La Iglesia es la encarnación de la palabra de Dios en el mundo. Es espiritual, porque su gobierno –ordenado a un fin sobrenatural– es el de las inteligencias. En la Iglesia las cosas están ordenadas de tal modo que no es posible la tiranía ni la rebelión. La Iglesia combina formas de gobierno (monarquía absoluta, oligarquía, aristocracia, democracia) incompatibles entre sí en otras sociedades. Sólo en la Iglesia, sociedad sobrenatural perfectísima, cabe esta pacífica conjunción de fuerzas, que

supone el espectáculo más bello en los anales del mundo. La iglesia es perfecto transunto de las perfecciones divinas y modelo acabado de las sociedades humanas. La Iglesia sacó al mundo de un abismo de corrupción; bajo su imperio florecieron las ciencias y se purificaron las costumbres; ha defendido la libertad y la autoridad; y contra todos, los derechos de Dios. Representa la naturaleza humana sin pecado, y por ello es infalible. La intolerancia doctrinal de la Iglesia ha salvado al mundo del caos y ha puesto fuera de cuestión la verdad social y política, así como la religiosa, verdades que no están sujetas a discusión, si no se quiere enturbiar el espejo de la razón humana, haciendo que se encuentre perdida entre la verdad y el error. Porque si es inevitable el triunfo natural del error sobre la verdad, del mal sobre el bien, la Iglesia ha triunfado sobre el mundo, no por medios humanos, sino por las mismas virtudes sobrenaturales y divinas que dieron la victoria a Cristo.

El amor de Dios por el hombre lleva al respeto divino de la individualidad y libertad humanas. El libre albedrío del hombre es la obra maestra de la creación. Es el misterio más pavoroso puesto que constituye al hombre en señor de sí mismo y le asocia a la Divinidad en el gobierno de las cosas humanas, por más que pueda parecer una abdicación y no una gracia por parte de Dios. La creación es como un círculo, siendo Dios la circunferencia que la contiene, y el centro que la atrae. Atendiendo a la metáfora agustiniana, la libertad humana consiste en huir de la circunferencia, que es Dios, para ir a dar con Dios, que es el centro. Nadie puede expandirse más allá del límite de la circunferencia ni cabe recogimiento mayor que el centro. En consecuencia, Donoso entiende la libertad no únicamente como la capacidad de escoger sino como la facultad de querer, la cual supone la de entender. El hecho de que el hombre dotado de inteligencia y voluntad pueda elegir el mal no es tanto una manifestación de la libertad humana como de la imperfección de esa libertad, trastocada por el pecado original. Para Donoso no debe confundirse la libertad con la independencia soberana. El deseo de independizarse de Dios, que se encuentra en la raíz de aquel primer pecado, lejos de conducir al hombre a la plenitud de su libertad le arrastró a una horrorosa esclavitud. La verdadera explicación del origen del mal es el pecado y el mal no es sino el desorden por excelencia, el rompimiento del equilibrio de la creación en el orden físico y moral. El desorden es la negación de la afirmación divina relativa a la manera de ser de todas las

cosas. El hombre queda en el centro de este desorden universal, a un tiempo obra suya y su castigo. Fuera del orden no hay bien ninguno. El mal, el desorden, la rebeldía, la desobediencia y el pecado son cosas en que la razón encuentra una identidad absoluta. Si bien la prevaricación propició que se manifestase la mayor de las armonías, la justicia y la misericordia divinas. La virtud de los hombres contemplativos y las torpezas de los hábiles son las únicas cosas que mantienen al mundo en su ser y en un equilibrio perfecto.

Donoso interroga al liberalismo y al socialismo acerca de su idea del mal y del bien, del hombre y de Dios. La escuela liberal, sin llegar a hacer una exposición explícita de su fe, mantiene la creencia en un Dios abstracto e indolente, un deísmo filosófico que le hace incapaz de entender el vínculo existente entre las cosas humanas y las divinas, la relación última de las cuestiones políticas y sociales con las religiosas. Los socialistas, al negar el Dios católico, al menos lo están concibiendo con todos sus atributos divinos. Los liberales explican el mal y el bien, el orden y el desorden, por las diversas formas de gobierno, cosa que no tiene sentido para los socialistas, pues según ellos el mal, de existir, no puede consistir sino en un vicio de la sociedad o de la naturaleza humana, y entonces el remedio no estriba en cambiar el gobierno, sino en transformar el organismo social o la constitución del hombre. En ese punto radica el principal error del liberalismo, al poner el acento en la política y relativizar la trascendencia de la sociedad y sobre todo de la religión: únicamente los problemas políticos son dignos de ocupar al hombre de Estado. Los liberales, enemigos de la luz y de las tinieblas al tiempo, acampados en el crepúsculo incierto de una región sin nombre, han acometido la empresa extravagante e imposible de gobernar sin pueblo y sin Dios.

Los socialistas, por el contrario, cuando afirman la bondad ingénita y absoluta del hombre y que el mal radica esencialmente en la sociedad, situando al hombre en lucha abierta contra la sociedad para extirpar el mal de ésta con el bien de aquél, manifiestan –apunta Donoso– una cierta grandeza en el modo de plantear y resolver la cuestión, por equivocados que pudieran estar al levantar la bandera de la rebeldía contra todas las instituciones sociales. Están convencidos como los liberales de que el mal proviene de los tiempos pasados, aunque a diferencia de éstos no cifran la solución en el presente sino en el futuro: la edad de oro no puede comenzar sino en los tiempos venideros. Unos y otros conciben el

bien supremo como un trastorno supremo, pero mientras los liberales se detienen a medio camino, los socialistas llegan hasta el final. El liberalismo incurre en una contradicción esencial cuando afirma a Dios y le niega su acción. Los socialistas son más consecuentes que los liberales cuando niegan la existencia de Dios, aunque lo hagan de maneras diversas y contradictorias, como manifiesta la obra de Proudhon, que no deja de proclamar que en el caso de que Dios existiese, habría que demostrar a la humanidad que es su enemigo. Todo aquel que habla al hombre de Dios quiere robarle la libertad o la bolsa: Donoso se detiene en la cita de Proudhon considerando que el socialista francés llega al paroxismo de la rabia cuando afirma que el primer deber del hombre inteligente y libre es arrojar inmediatamente la idea de Dios de su espíritu y de su conciencia. El ateísmo socialista, al hacer del hombre un reformador universal y causa del bien absoluto, lo transforma en hombre-Dios, como si sintiera la necesidad de adorar alguna cosa. A la postre, entre católicos y socialistas no hay más que esta diferencia: los primeros afirman el mal del hombre y la Redención por Dios; los segundos –apóstoles de un nuevo evangelio–, el mal de la sociedad y la redención por el hombre. Pero no es lícito, ni el catolicismo puede consentirlo, entrar a saco en la ciudad católica y confundirlo todo, cometiendo groseros amaños y torpes despojos. No se puede atacar con furor todos los misterios católicos para proclamar después, de otra manera y con otro fin, esos mismos misterios. No hay ninguna escuela que no reconozca la existencia simultánea del bien y del mal, pero únicamente el catolicismo explica de modo satisfactorio la naturaleza y el origen de uno y otro, y sus múltiples y complejos efectos.

Con el pecado del primer hombre se explica suficientemente el gran desorden y la formidable confusión que experimentaron las cosas al poco de creadas. La transmisión del pecado con todas sus consecuencias es uno de los misterios más oscuros de la revelación divina, aunque la razón natural pueda llegar a parar por distintos caminos al mismo término que el dogma. La transmisión de la culpa y de la pena no sólo fundamenta el dogma central de la Redención, sino el mismo significado de la libertad humana. El libre albedrío del hombre es necesario para unirse a Dios y para volver cuando se aparta de Él. La universalidad del pecado es causa de la universalidad de la purificación y ésta exige a su vez que el dolor sea universal: todo hombre es un ser doliente, y ese dolor aceptado volunta-

riamente es la medida de toda grandeza. El dolor –la pena universal a la que por el pecado quedamos todos sujetos– introduce una cierta igualdad entre los hombres; nos quita lo que nos sobra, y nos da lo que nos falta, poniendo en el hombre un equilibrio perfecto. De esa manera se observa la maravilla del arte divino, que consiste en sacar el bien del mal, el orden del desorden, y todas las armonías de todas las disonancias. No es posible evitar el mal sin suprimir la libertad, que es un gran bien; por eso Dios, en su inefable sabiduría, transforma en instrumentos del bien los efectos del mal. Sólo a Dios pertenece la *ciencia del equilibrio.*

Ignorar la culpa original es prescindir del principio según el cual el hombre está sujeto a una responsabilidad propia y a otra que le es común junto a los demás hombres. Esa responsabilidad común llamada solidaridad, que comunica a cada uno con el primero y con el último de los hombres, elevando la dignidad humana a un nivel superior, es una de las más admirables revelaciones del dogma católico, sostiene Donoso. Por la solidaridad el hombre deja de ser un átomo en el espacio y un minuto en el tiempo. La responsabilidad de los actos nunca es un asunto exclusivamente privado; cualquier acción personal tiene una influencia social y viceversa; por ello, únicamente Dios puede elevar simultáneamente al hombre y a la sociedad evitando que caigan en el individualismo anarquista o en el despotismo comunista. La ley de la solidaridad es tan universal que se manifiesta en todas las asociaciones humanas. Afecta al hombre en cuanto miembro de una familia o de una nación, existe una solidaridad familiar y una solidaridad nacional; pero existe sobre todo la ley de la solidaridad humana, que compromete a todos en cuanto hombres. La solidaridad no anula la responsabilidad personal. Por otra parte, la capacidad individual de eludir la solidaridad no altera el principio de que, por lo general y dejada la libertad a salvo, el hombre es lo que son la familia en que nace y la sociedad en que vive y respira. Si bajo el imperio de la solidaridad pagana, el género humano se constituyó en estado de guerra universal y permanente (la antigüedad no ofrece otro espectáculo que la destrucción de gentes, reinos, razas, familias y ciudades entre sí, considera Donoso), los mismos estragos se producen en la actualidad cuando la idea de la solidaridad se desvía total o parcialmente del dogma católico.

Los liberales niegan la solidaridad en lo religioso al rechazar la transmisión hereditaria del pecado original; y en lo político, al proclamar

el principio de no intervención (cada uno velando por sí mismo sin preocuparse de los demás) tan característico del egoísmo pagano. Los socialistas siguen a los liberales en sus negaciones, yendo más allá en las consecuencias, culminando la tarea iniciada por ellos. La perfecta igualdad de todos los hombres conduce a la supresión de la monarquía, de las distinciones aristocráticas y del censo electoral, y a proclamar asimismo la igualdad absoluta de todos los pueblos. En buena lógica, el principio de la igualdad exige también la disolución de la familia y de la propiedad, lo que autoriza al comunismo a anunciar el Estado propietario universal y absoluto (concentrando en sí todos los derechos y absorbiendo a todos los individuos), un Estado desvinculado de cualquier sociedad doméstica y política y del amor mismo a la patria. Esto es lo más asombroso de las escuelas socialistas: la profesión que hace de la más sublime de todas las solidaridades –la solidaridad humana– al margen de las solidaridades específicas y del dogma religioso donde aquella adquiere fundamento, es un auténtico despropósito. La historia no apoya la idea de que los hombres sean solidarios, iguales y libres, sino la de Hobbes (la guerra de todos contra todos como el estado natural y primitivo del hombre). El hombre nace apenas y toda su existencia se concentra en un gemido; es el comienzo de su dolorosa pasión. Ni la historia ni la razón confirman la fe socialista, ni ésta admite tampoco que sus contenidos tengan un carácter revelado.

Si se negaban, una detrás de otra, la solidaridad religiosa, la familiar y la política, era forzoso rechazar también la humana y con ella la libertad, la igualdad y la fraternidad, principios que sólo en ella tienen su razón de ser. Trastocados los cimientos, el edificio se viene abajo. El socialismo no puede ser consecuente si, comenzando por la negación del catolicismo, no concluye por la negación de sí mismo. El mundo no puede sujetarse a la ley socialista sin renunciar antes al imperio de la lógica. El socialismo, bajo cualquier punto de vista que se le considere, no es más que una torpe contradicción, de la que no puede provenir otra cosa que el caos. Al margen de sus extravagancias, la proposición fundamental del socialismo es la negación del pecado, que es como el centro de las afirmaciones católicas, y esa negación conduce forzosamente al nihilismo, tanto en lo que se refiere a la existencia de la humanidad, de la sociedad y de la familia, como del hombre individual, puesto que implica la negación de cualquier responsabilidad y de cualquier vínculo de unidad.

Al contrario que el socialismo –un compuesto incoherente de tesis y de antítesis que se contradicen y se destruyen–, la gran síntesis católica resuelve todas las cosas en la unidad, poniendo en ellas su armonía soberana. El dogma de la solidaridad, confundiéndose con el de la unidad, constituye con él un único dogma; son uno en la esencia y dos en sus manifestaciones. Por eso contra el catolicismo no cabe sino una negación absoluta, lo cual es imposible, puesto que quien pretenda negarlo todo ha de comenzar por negarse a sí mismo, no pudiendo luego seguir adelante. La palabra católica siendo, pues, invencible es eterna, arguye Donoso.

La idea de una responsabilidad en común, que entraña la solidaridad y la unidad de todos los hombres entre sí, supone a su vez que los méritos y crímenes de los unos pueden dañar y aprovechar a los otros. De aquí arranca la reflexión donosiana sobre la pena de muerte, que debe situarse en el momento histórico preciso en que se realiza. Todos los pueblos traducen a lo largo de la historia la creencia de que las culpas de algunos pueden atraer las iras de Dios sobre los demás, y que la colectividad puede ser salvada por el ofrecimiento de una víctima en holocausto, lo que se concreta en la institución de los sacrificios sangrientos. Bajo el soplo de las tradiciones bíblicas, la humanidad siempre creyó que es forzoso que la sangre sea derramada, y que derramada de un modo purifica, y de otro enloquece (los sacrificios de Abel el justo y de Caín el fratricida). De la idea vaga de una culpa primitiva radicada en la sangre se extrajo la consecuencia errónea de que era preciso ofrecer a Dios la sangre misma del hombre en sacrificio. De esa manera, la generalización de los sacrificios humanos evidenció la corrupción de los sacrificios cruentos como institución religiosa. El sacrificio dejó de ser simbólico (en la mente de Dios únicamente estaba dar eficacia y virtud al sacrificio del Redentor: por los pecados de Adán condena Dios al género humano y es salvado por los méritos de su Hijo en la Cruz) para convertirse en real.

Fue un error considerar que los sacrificios humanos pudieran ser expiatorios del pecado original, el pecado de la especie. Este simple olvido de un dogma católico extendió la barbarie y convirtió al mundo en un lago de sangre. Se trataba, sin embargo, de un error relativo, puesto que la sangre puede ser y es expiatoria de ciertos pecados individuales, de ahí no sólo la legitimidad, sino la necesidad y conveniencia también

de la pena de muerte, mantiene Donoso. Allá donde la pena de muerte ha sido abolida, la sociedad ha destilado sangre por todos sus poros. El ejemplo inmediato lo proporcionaba a sus ojos la Revolución de 1848: a la supresión de la pena capital con respecto a los delitos políticos por parte del Gobierno provisional de la República siguieron las jornadas de junio, que alimentarán para siempre la memoria del horror, juzga Donoso, sin atreverse a pensar hasta donde llegarían los estragos si la supresión de la pena de muerte se extendiera a cualquier tipo de delitos. Y, sin embargo, veía una inconsecuencia suprimirla en delitos que afectaban a la seguridad del Estado, y mantenerla para aquellos perpetrados contra los particulares. La supresión de la una conduciría en un futuro a la supresión de la otra como fruto de la secularización completa del Estado.

La atención prestada por el *Ensayo* a los sacrificios sangrientos se orienta a la Redención, al sacrificio de Cristo en la Cruz, aspecto culminante del catolicismo y cúpula de todo el desarrollo de Donoso. La gran tragedia representada en el Gólgota alcanza un lugar destacado en los compases finales de la obra. En Cristo Redentor se esclarecen todos los misterios y se cumplen todas las leyes. Tomando sobre sí todos los dolores humanos cumplió a la perfección la ley de la solidaridad. Su muerte cruelísima todo lo corona. En el momento sublime en que el Hijo de Dios fue levantado en la Cruz, se restableció el orden perfecto en todas las cosas, y la Cruz se alzó sobre todo lo creado. Cristo en la Cruz es el ordenador universal que sirve de centro a todas las cosas, establece el punto central en el que se concilian todas las tesis y antítesis. Todo aquel que abandona la fe va a parar al absurdo. Las tinieblas divinas son menos oscuras que las humanas. Los revolucionarios con la proclamación de un *nuevo orden de cosas* no testimonian sino la necesidad perpetua de orden. Al hombre le ha sido dado poner bajo sus pies la sociedad desgarrada por las discordias y echar abajo los muros más firmes; pero no puede suspender ni por un solo instante las leyes físicas y morales constitutivas del orden del universo y de la humanidad. El hombre que huye del orden por el pecado vuelve a entrar en él por la pena, esa mensajera de Dios que a todos llega.

El texto del segundo Donoso

La lectura del *Ensayo* realizada a la luz de los textos anteriores y posteriores inmediatos a su publicación, y de la propia discusión que ocasionó, permite fijar el discurso del segundo Donoso y valorar de un modo más ajustado las rupturas y permanencias que presiden la evolución del pensamiento donosiano. En ese sentido, pueden señalarse como constitutivas del núcleo discursivo algunas identificaciones recurrentes:

1. *Civilización filosófica es sinónimo de corrupción*. Después de la revolución de 1848, Donoso planteó a Montalembert la distinción entre dos explicaciones del destino de la humanidad, una debida al Catolicismo y otra a la Filosofía, que constituían por cada lado una civilización completa. La oposición entre ellas era radical: la civilización católica contenía el bien sin mezcla alguna de mal; la filosófica –pura demagogia–, el error y el mal absolutos[88]. La idea revistió pronto tintes bíblicos: la tierra por donde ha pasado la civilización filosófica estaba maldita, era una *tierra de corrupción y de sangre*[89]. Cuando a finales de 1850, en su último discurso en las Cortes, denunció la corrupción de la situación española, la razón que Donoso albergaba en su mente para explicarla, era la destrucción de las grandes instituciones católicas a manos de la revolución, aunque no llegara a formularlo expresamente[90]. El contraste con el joven Donoso parece evidente. En el folleto que dedicó en 1835 a la cuestión electoral, exaltó de modo apasionado a la Revolución francesa, que bajo el mando de la inteligencia y la inspiración divina había derrumbado instituciones absurdas y poderes usurpados. En clave doctrinaria, Donoso recalcó entonces cómo liberada de sus ataduras con Lutero y triunfante en 1789 la soberanía de la inteligencia puso fin al reinado de los privilegios propios del Antiguo Régimen. La Iglesia al perder la inteligencia, había perdido el poder. En el momento de escribir el *Ensayo*, el liberalismo encarna a sus ojos la pura contradicción y no tiene reparos en afirmar que *la corrupción es el Dios de la escuela, y como Dios, está en*

[88] Carta de Donoso a Montalembert, 26 de mayo de 1849.

[89] Carta de Donoso a Monseñor Gaume, 2 de agosto de 1849.

[90] En la edición de las obras de Donoso realizada por C. VALVERDE se recogen en nota algunos párrafos de ese discurso que no llegaron a ser pronunciados por Donoso y que, sin embargo, aparecen en distintos borradores existentes del mismo.

todas partes» (Lib. II, cap. IX). No existían términos medios y por ello los partidos equilibristas quedaban condenados por la historia.

La rotundidad de tal identificación hizo reaccionar en España a los partidos liberales. Para los progresistas, Donoso como en 1850 estaba retratando al partido moderado, y rechazaron cuanto pudiera referirse a ellos[91]. *El Heraldo*, órgano de los moderados que controlaba Sartorius, enemistado con Donoso, intentó poner de manifiesto la propia contradicción de Donoso, que condenaba el sistema y se beneficiaba de sus ventajas (títulos, cargos elevados y lucrativos); que ejercía de cenobita predicando la limosna y la mortificación de la carne, y aceptada todos los placeres y deleites de la civilización moderna (carruajes, trajes, bailes y festines)[92]. Se aplicaba intencionadamente a Donoso la medicina fuerte de su doctrina radical (*el hombre no puede mantener en equilibrio las cosas sino manteniéndolas en su ser, ni mantenerlas en su ser sino absteniéndose de poner en ellas su mano*. Lib. III, cap. III), aunque no debe obviarse que el *Ensayo* utiliza el propio término de *corrupción* para referirse a las secuelas del pecado original en la naturaleza humana, proyectando el plano religioso y moral sobre el político.

2. *La revolución de 1848 significa socialismo.* La revolución de 1848, vencida momentáneamente, apenas pudo contener al monstruo del socialismo; el problema estaba en pie y Europa no sabía cómo hacerle frente, lo que anunciaba un cataclismo, expresó Donoso en su discurso sobre Europa. Poco después, auguraba un triste destino para España. La revolución de 1848 en Francia estuvo merecida por la perversión de Luis Felipe, quien, entregado con indudable éxito a los intereses materiales, condujo a la sociedad francesa hasta el borde del abismo. Fue el *día de los grandes anatemas*, el día de la gran liquidación que amenaza a España. Era un error pensar que España estaba a salvo del socialismo, había confiado al embajador de Prusia en Madrid. El día en que se rompieran los diques, se verían en España mas socialistas que en París. Cualquier novedad es inmediatamente admitida en España y llevada enseguida al extremo: *sólo nos falta exagerar el socialismo y lo exageraremos ciertamente*[93]. Forzando ese eje argumental, Donoso establece

[91] *El Clamor Público*, 30 de mayo de 1851 y 1 de junio de 1852.

[92] *El Heraldo*, 4 de junio de 1851.

[93] Carta de Donoso a Raczynski, 23 de agosto de 1849.

en el *Ensayo* la línea de continuidad entre la revolución de 1830, de donde brota la doctrina saint-simoniana, y la de 1848, fuente de todas las doctrinas socialistas (Lib. III, cap. IV). Desaparece la defensa que el joven Donoso había realizado de la *revolución magnífica* de 1830 y de Guizot como filósofo y hombre de ideas tutelares y progresivas[94] (capaz de hallar la fórmula para comprender, contener y encauzar la revolución[95]), al igual que se desestima el primer significado de la revolución de 1848 como expresión de un liberalismo democrático (la ola de entusiasmo sentimental, la ilusión lírica que provocaron los hombres de 1848, pretendió el establecimiento conjunto de liberalismo y democracia, por más que al reconocimiento del sufragio universal siguiera el estallido de la insurrección popular). Las revoluciones venían a ser la misma cosa en la política que el pecado en la moral, la infracción del orden puesto por el Creador en las cosas. En ese nervio del *Ensayo* sitúa Donoso a su verdadero enemigo: el socialismo ateo.

3. *Socialismo es ateísmo*. Para Donoso la corriente liberal democrática post-cuarenta y ocho estaba llamada, por su propia lógica, a perderse en las escuelas *a un mismo tiempo ateas y socialistas.* Según su caracterización, los socialistas eran filosóficamente racionalistas, políticamente republicanos y religiosamente ateos (*Ensayo*, Lib. II, cap. IX). Las revoluciones modernas mostraban una fuerza destructora que, no siendo divina, era forzosamente satánica. Su poder mortífero nacía de la desfiguración de la palabra de Dios, como es propio del ángel de las tinieblas (*Ensayo*, Lib. III, cap. IV). En su correspondencia con Montalembert, previa al *Ensayo*, apuntaba esta idea. La civilización filosófica conduce a proclamar que la solución del problema social consiste en romper todas las ataduras que oprimen la razón y la libertad humanas. Si el mal se reduce a la existencia de ligaduras y el bien a no tenerlas, la humanidad será entonces perfecta cuando niegue a Dios (ligadura divina), el gobierno (ligadura política), la propiedad (ligadura social) y, por último, la familia (ligadura doméstica)[96]. El socialismo se identifica con el ateísmo. De ahí, el combate que mantiene Donoso con Proudhon a lo largo del *Ensayo* (particularmente en Lib. II, cap. IX y Lib. III, cap. IV).

[94] J. Donoso Cortés, «Comparaciones humillantes», *El Porvenir*, 21 de mayo de 1837.

[95] J. Donoso Cortés, «España desde 1834», *Revista de Madrid*, I, 1838, pp. 3, 155 y 373.

[96] Carta de Donoso a Montalembert, 26 de mayo de 1849.

Proudhon es para Donoso la encarnación de la revolución en cuanto enemiga de la religión. Representa para él antes que nada la personificación del racionalismo moderno (Proudhon es considerado por Donoso el más racionalista entre los racionalistas, lo que le permite definir al racionalismo como deísmo, panteísmo, humanismo, maniqueísmo, fatalismo, escepticismo y ateísmo al tiempo), y no duda en señalar como rasgo más dominante de su fisonomía intelectual el desprecio de Dios. La profesión pública de ateísmo al estilo Proudhon, recogida ya en 1846 en *Las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria* (*Dios es tontería y cobardía; Dios es hipocresía y mentira; Dios es tiranía y miseria; Dios es el mal*), está en la base del texto del segundo Donoso. El *pensamiento reaccionario* de Donoso se explica básicamente como el rechazo a la negación pública de Dios justificada como una exigencia de progreso.

4. *El catolicismo es progreso.* Al igual que distingue una civilización filosófica y una civilización católica, Donoso reconoce una civilización afirmativa o de progreso y una civilización negativa que abre las puertas a la decadencia. En el discurso sobre Europa, a principios de 1850, identificó la primera con la civilización católica y la segunda con la revolucionaria, invirtiendo el planteamiento común del liberalismo, lo cual le aproximaba a primera vista a una posición contrarrevolucionaria. En el *Ensayo* Donoso enaltece, desde el punto de vista humano, la grandeza del catolicismo por cuanto representa a su entender el conjunto de todas las afirmaciones posibles, la *atmósfera de las inteligencias* (Lib. II, cap. X; Lib. III, cap. V). Sobre este punto insistió en la polémica mantenida con los redactores de *El Heraldo* a propósito de la publicación del *Ensayo*, así como en la carta al cardenal Fornari de 1852. Las grandes catástrofes tienen dos nombres, revoluciones y tiranías, equiparadas en el empleo de la fuerza, que resulta inevitable, en uno u otro sentido, cuando se han relegado las enseñanzas de la Iglesia y se ha prescindido de Dios. Al desecharse los principios del derecho público cristiano de las viejas monarquías (que se oponían tanto a la rebelión contra la autoridad como al abuso tiránico del poder), se creó un vacío que en vano se había intentado llenar con la distribución y equilibrio de poderes. La libertad asociada al bienestar de la sociedad –estima Donoso– no se concreta en un determinado órgano político o institución social, sino que es el fruto

del concierto de todas las instituciones. El *estado de libertad* es la salud misma del cuerpo político y social[97].

La existencia de un Dios personal y providente halló una mala traducción política en la afirmación de un rey personal que reina y gobierna, concretada históricamente en la monarquía absoluta y en la *monarquía constitucional como la entienden los moderados de todos los países,* subrayó Donoso en el discurso sobre Europa. Frente a esas formas (y frente a quienes le acusaron de querer restaurar la Edad Media) Donoso exalta la *monarquía cristiana* en cuanto poder verdaderamente limitado. Un poder sin límites constituía un poder esencialmente anticristiano, y tanto el absolutismo como el parlamentarismo liberal al acabar con las jerarquías y las corporaciones destruyeron las resistencias. En ese sentido, la monarquía medieval definía realmente un poder limitado porque por todas partes encontraba una resistencia material en el marco de una jerarquía organizada. El parlamentarismo no estaba inspirado por la libertad: pedir la libertad al parlamento era solicitársela a la revolución, y la revolución nunca había traído la libertad, argumenta el segundo Donoso[98]. La idea tiene mayor desarrollo dentro de su crítica al liberalismo. En la carta a Fornari, Donoso rechaza la acusación corriente desde mediados del siglo XVIII de que la religión católica fuese una barrera para el progreso, la libertad o la razón, pero prescinde de cualquier referencia histórica a la Iglesia institucionalizada del Antiguo Régimen.

5. *El catolicismo es la gran síntesis que lo resuelve todo.* El socialismo, en el fondo, no era más que un *semicatolicismo* al que no quedaba otra alternativa que afirmar la nada (ir a parar al nihilismo) o pasar, con todas sus negaciones y afirmaciones, por el formidable cilindro del catolicismo. Los socialistas se entendían a sí mismos, según Donoso, como una antítesis del catolicismo, pero éste no era una tesis, sino la *síntesis que lo abarca todo, que lo contiene todo y que lo explica todo.* En la síntesis católica cabían anchamente todas las tesis y todas las antítesis humanas; y los socialistas, como los demás, después de esfuerzos gigantescos por separarse del catolicismo, no habían conseguido otra cosa que ser unos

97 Carta de Donoso a *El Heraldo*, 15 de abril de 1852.

98 Carta de Donoso al director de la *Revue des Deux Mondes*, inédita en respuesta a un artículo de Albert de Broglie de 1852. En *Obras completas*, ed. H. JURETSCHKE, II, pp. 762-783.

malos católicos (*Ensayo,* Lib. III, cap. V). La tesis última de Donoso del cristianismo como un sistema de civilización completo era una forma de afirmar la superioridad del catolicismo, y las raíces en definitiva cristianas de las restantes ideologías, por desobrenaturalizado que pudiera quedar en ellas el horizonte cristiano. Su formulación, sin embargo, chocó desde el principio con las críticas de hombres próximos a entenderle como Montalembert y Metternich. El primero tenía dificultad para admitir que la civilización católica (que no había sido directamente instituida por Dios como la Iglesia) fuese la expresión del bien sin mezcla alguna de mal, como venía a afirmar Donoso. Los hombres introducen siempre el mal en todo lo que hacen[99]. Donoso aclaró que hablaba de civilización entendida como conjunto de principios religiosos y sociales, y entonces aplicada al catolicismo era perfecta, y no como realidad histórica en la que esos principios se combinan con la libertad humana, evidenciando las imperfecciones y vicisitudes propias de lo que está sometido al dominio del espacio y el tiempo[100]. Las reticencias de Metternich frente a la consideración de la Iglesia Católica como un *ismo* más (hablar de catolicismo comprendía cosas *más* católicas, o católicas *de distinto modo* que la Iglesia y el Papa) chocaban, según Donoso, con el uso habitual del término, contra el que no consideraba oportuno rebelarse, por más que él entendiese como todos por catolicismo el conjunto de las enseñanzas de la Iglesia[101]. Los reparos de Metternich no carecían de fundamento. El término quedaba revestido en el *Ensayo* de algo más: de la propia interpretación del catolicismo que había hecho Donoso.

Rupturas y permanencias

El *Ensayo*, como es obvio, no contiene únicamente una crítica del socialismo; la censura se dirige de un modo muy claro también contra el liberalismo, aunque tal vez Donoso, con su particular estilo, enfatizara en algunos momentos excesivamente su ruptura con él (hablando de *contradicción radical* o *repugnancia invencible* respecto a sus primitivas

[99] Carta de Montalembert a Donoso, 1 de junio de 1849.

[100] Carta de Donoso a Montalembert, 4 de junio de 1849.

[101] Carta de Metternich a Donoso, 28 de abril de 1852, y de Donoso a Metternich, 18 de mayo de 1852.

ideas liberales para referirse al cambio experimentado después de su conversión[102]), cuando en realidad lo que se advierte es un trasvase de conceptos dentro de una misma lógica fundamental de pensamiento (orden, inteligencia, libertad y autoridad, equilibrio, etc. son términos clave de la filosofía liberal que se repiten desde el principio en el *Ensayo*).

El juicio de Donoso, en cualquier caso, es duro con el liberalismo cuando subraya la *profunda incapacidad* y la *radical impotencia* de la escuela liberal para plantear y resolver las cuestiones fundamentales. La menos docta y la más egoísta, incapaz de afirmaciones y negaciones absolutas, estaba por ello *condenada sin saberlo a ir a dar con el bajel que lleva su fortuna al puerto católico o a los escollos socialistas.* El liberalismo no era más que un pensamiento de transición y su efímera dominación había sido funesta para las sociedades humanas (*Ensayo*, Lib. II, caps. VIII y IX). La crítica de Donoso expresa bien el giro a la derecha o a la izquierda que provoca la revolución de 1848 en el ánimo de no pocos intelectuales liberales europeos. Con la misma contundencia del lenguaje del Apocalipsis, rezumante a partir de la fe del converso, Donoso desprecia el liberalismo porque no es frío ni caliente, por la tibieza de sus planteamientos está próximo a vomitarle de su boca. La idea, sin embargo, aparece perfilada en el primer Donoso (*Polémica del doctor Rossi y juicio critico acerca de los doctrinarios*, 1838), aunque entonces la negación de un principio absolutamente falso o verdadero fuese contemplada como una forma de proceder no por exclusión sino por elección, y como un signo de tolerancia y capacidad conciliadora. El segundo Donoso toma en consideración al socialismo por lo que le distingue del liberalismo, porque propone siempre una resolución perentoria y decisiva, por su arrojo, que anunciaba la victoria socialista en el combate (*Ensayo*, Lib. III, cap. IV).

La doctrina liberal del *justo medio* es contemplada ahora como una cómoda equidistancia entre la verdad y el error, y se rechaza cualquier idea de *transacción*. En la carta al cardenal Fornari de 1852, Donoso consideró mucho más peligrosos que los ataques directos a la Iglesia, aquellos que provenían de quienes, sin cuestionar la necesidad de la religión y de la Iglesia en el mundo, buscaban una componenda aceptando algu-

[102] Carta de Donoso a *El Heraldo*, 15 de abril de 1852. Véase también el prólogo a su colección de escritos de 1848 y la carta a Montalembert de 26 de mayo de 1849.

nas cosas y rechazando otras por considerarlas exageradas. No cabía equilibrio ni transacción entre la verdad y el error: *entre la verdad y el error no hay medio ninguno; entre estos dos polos contrarios no hay sino un inmenso vacío*. El dogmatismo de Donoso no es más que el reverso de ese eclecticismo anterior, que había constituido su escuela predilecta de pensamiento y gobierno, según hizo notar Baralt a la muerte de Donoso. El liberalismo supone, para el último Donoso, la primera etapa del progreso del error, al proclamar la independencia de la razón humana (error religioso) y la soberanía de esa razón (error político), fundamento último de las monarquías parlamentarias, indicaba a Fornari. Donoso rompe con el dogma de la soberanía de la inteligencia profesado en su juventud, pero la reflexión no es del todo novedosa.

En las *Lecciones* del Ateneo de 1836-1837, al distinguir entre la soberanía de derecho y de hecho, Donoso hacía considerar cómo la primera era una e indivisible y si la tiene el hombre no la tiene Dios, por lo que apurando los términos la soberanía popular se identificaba con el ateísmo[103]. En el fondo, lo que Donoso quería indicar era que la revolución entrañaba una revolución de la soberanía (un trasvase de sacralidad de Dios al soberano y a la nación), lo cual constituye una indudable verdad[104]. Donoso lo apunta expresamente en el *Ensayo* (Lib. II. cap. VIII) de forma provocativa, al llamar la atención sobre la derivación de la legitimidad liberal del derecho divino, y advierte que la idea no dejará de causar extrañeza, sobre todo a los lectores liberales. Tanto en la polémica con *El Heraldo* después de la publicación del *Ensayo* como en la carta al director de la *Revue des Deux Mondes*, Donoso insistió en que él no iba contra las formas sino contra las doctrinas; no condenaba el parlamento sino el parlamentarismo, ni combatía a la razón o a la libertad, sino al racionalismo y al liberalismo. Donoso apuntaba como un fenómeno de observación que todos los pueblos que en lugar de recibir la verdad han pretendido inventarla, es decir –apostillaba– que han dejado de ser *verdaderamente católicos* para ser *puramente discutidores*, han

[103] F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, pp. 238-239 , entiende esta afirmación de Donoso alejada del doctrinarismo.

[104] F-X. GUERRA, «De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía», en F-X. GUERRA, y A. LEMPÉRIÈRE (eds.) *Los espacios públicos en Iberamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México: FCE, 1998, pp. 109-139.

terminado por caer bajo el yugo de las dictaduras y los hechos brutales[105]. El catolicismo es progreso.

La crítica, sin embargo, que dirige el segundo Donoso a las clases medias termina en una apología de la dictadura. En el borrador de su discurso sobre la situación de España figuraba una frase que no se atrevió finalmente a pronunciar: *el personaje mas corrompido y más corruptor de esta sociedad es la clase media, que nosotros representamos*. Las clases medias, entronizadas en los años anteriores por Donoso como símbolo del doctrinarismo liberal, caían de su pedestal. En su discurso de 1849, en apoyo de la actuación represiva de Narváez en España contra los conatos revolucionarios, Donoso –aun proclamando los principios liberales de la defensa de la legalidad y de la sociedad[106]– había contribuido a legitimar la dictadura, máxime cuando entendía que la revolución de 1848 representaba el *fin de la libertad*. La facción puritana de los moderados, campeona de los principios, entendió que la dictadura proclamada por Donoso era un pecado político porque la canonizaba sin necesidad. Para los seguidores de Pacheco, la dictadura suponía la revolución por parte del poder, al igual que la revolución significaba la dictadura por parte de las masas[107]. Donoso se manifestó favorable a esa *revolución del poder* en la entrevista que mantuvo con Luis Napoleón Bonaparte en octubre de 1851, induciéndole de alguna manera al golpe. En opinión del ministro español, la situación crítica de Francia no permitía ninguna solución legal y pacífica, sino únicamente la fuerza. O se adelantaba la fuerza presidencial o lo haría la fuerza revolucionaria[108]. Para Donoso no existieron dudas. La nueva Constitución elaborada en Francia después del golpe de estado de diciembre de 1851 no instituyó la libertad sino el *poder absoluto*. El golpe y la dictadura, ensalzada en la práctica, obedecían al fracaso de las clases medias, a su *ceguera incurable*, que les inhabilitaba para mandar y obedecer, juzgó de modo inmediato Donoso. Nada podía edi-

105 *El Heraldo*, 30 de abril de 1852.

106 La dictadura como escudo de la libertad y la ley, un supuesto que ya había considerado en 1838 en su primer discurso en la Cortes. Ausente en todas las ediciones de las obras de Donoso, ese discurso aparece reproducido en F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, pp. 322-326.

107 *La Patria*, 6 y 9-11 de enero de 1849, comentarios al discurso sobre la dictadura de Donoso, resumidos por F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, pp. 671-673.

108 Donoso transcribe esa conversación con Luis Napoleón Bonaparte en su despacho de París de 11 de octubre de 1851.

ficarse ya sobre ellas, aunque no tardó Donoso en hacer notar el peligro que suponía para la estabilidad del nuevo régimen el vacío de las clases medias, de donde había que escoger a los gobernantes. Esa fue la doctrina de Guizot y esa era la paradoja de Luis Napoleón: debía *llamar a sus individuos más notables a la participación del mando, desposeyendo del mando a la clase a que pertenecen*[109].

En la sexta Lección del Ateneo, contemplando la excepcionalidad de un tiempo de crisis, el primer Donoso se refirió al poder constituyente derivado de la soberanía popular como la *dictadura del pueblo* que quedaba erigida en nuevo principio legitimador al resultar el único poder capaz de contener la disolución de la sociedad[110]. Era aquella una *dictadura necesaria* para dar paso al gobierno de la inteligencia. Después de 1848, la necesidad de la dictadura surge de la falsedad y del fracaso del régimen instaurado por las clases medias. Rupturas y permanencias, que quedan al descubierto en el propio pensamiento de Donoso. Más que una inversión de la lógica, se trata de un simple cambio de sentido, pero en la misma dirección.

Permanencias. El concepto de orden, clave en el liberalismo doctrinario (la armonía, el equilibrio, el binomio orden-libertad como base del moderantismo), resulta asimismo una pieza central del *Ensayo*, según manifiesta su línea directriz, hasta sentar una auténtica *teología del orden*. El catolicismo es el orden absoluto (*Ensayo*, Lib. III, cap. IX). El segundo Donoso no se desprende tampoco de la nación. Critica al socialismo por la destrucción del amor a la patria: *donde no hay fronteras no hay patria, y donde no hay patria no hay hombres*. Donoso defiende una idea solidaria de nación forjada en el *enlace de los tiempos* (sustrato liberal doctrinario) que lleva a reivindicar las glorias pasadas y a atribuirse las futuras, *siendo una la nación en toda la prolongación de la historia* (*Ensayo*, Lib. III, cap. III y IV). Conserva de igual modo el referente monárquico, en términos sustancialmente idénticos a su pensamiento de juventud. *La unidad nacional se simboliza en un trono y se personifica en un rey* (*Ensayo*, Lib. I, cap. III). La monarquía, la defensa del trono y del poder central, como tendencia claramente diferenciada de la demo-

109 Despachos de París, 10 y 24 de diciembre de 1851.

110 A F. SUÁREZ (*Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, p. 243) le causa asombro que Donoso escribiera esto en su época liberal, pues aún queda lejos el Donoso de 1849.

crática, que cifra su fuerza en la masa popular: *estos dos partidos son antiguos como el mundo y eternos como las sociedades humanas*, escribía en 1839, sin dejar de identificar a los monárquicos españoles, más que con un partido, con la misma nación española[111]. La idea no se pierde. La monarquía es la garante de la identidad de la nación; la república es la forma necesaria de gobierno de los pueblos ingobernables. La lectura que hizo *La España* de su discurso de 1850 sobre la situación de Europa, resaltó que lo único bueno capaz de regenerar a la sociedad sólo podía venir de la monarquía y el catolicismo[112], por más que algunos protestaran como inadmisible que se atribuyera al cristianismo una forma política, como hacía al menos de forma indirecta Donoso.

ALGUNAS CLAVES INTERPRETATIVAS

Profetismo y dogmatismo

Es frecuente entre los estudiosos de Donoso aludir a su dimensión profética. Donoso no sólo adoptó el discurso de los profetas, sino que manifestó dones proféticos adelantándose a su tiempo en la visión de las cosas, y hasta anunciando acontecimientos futuros. De esta manera, por ejemplo, se refiere a Donoso el anuncio del totalitarismo comunista, su implantación en un país no industrializado y las condiciones para que esto fuera posible precisamente en Rusia, como si hubiese tenido –cabría pensar– una revelación particular de la revolución bolchevique de 1917. O se valora su capacidad de anticipar el golpe de Luis Napoleón Bonaparte, a diferencia de Marx que intentó explicarlo a posteriori[113]. Es esta una dimensión de Donoso que, sin duda, debe relativizarse. Es cierto que el mismo Donoso alimentó esa imagen. En su discurso sobre la dictadura (1849) se contienen expresiones solemnes y llamativas (*lo que voy a decir, los sucesos que os voy a anunciar, en un porvenir más próximo o más lejano, pero muy lejano nunca, se han de cumplir a la letra*), que responden primordialmente a las características propias del lenguaje del

111 *El Piloto*, 11 de marzo y 3 de junio de 1839.

112 *La España*, 31 de enero de 1850.

113 F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, pp. 917-918. K. MARX, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Introducción y notas de R. HUARD, Messidor, Ed. sociales, París, 1993.

extremeño. Aunque fue el discurso sobre Europa el que para algunos observadores cercanos mayormente se aproximó al de los profetas (*y más que a otros, a Isaías, cuando con elocuencia aterradora predecía males que iban a sobrevenir a la desgraciada Sión*, juzgaba *La Patria*, periódico próximo a Pacheco[114]). El profetismo de Donoso es una manifestación del romanticismo, el tiempo de los profetas[115]. Donoso no es un profeta, sino un hijo de su tiempo, sumido en un contexto histórico muy determinado.

La atmósfera romántica, su desplazamiento de Alemania a Francia alrededor de 1830; el aliento del idealismo alemán y la ambición de hacer de él una aplicación práctica; el maridaje entre filosofía, historia y política; el redescubrimiento de la religión; son elementos de la primera mitad del siglo XIX que se encuentran en el deseo de comprender el mundo como un todo armónico y unitario[116], que es, en el fondo, la idea matriz del dogmatismo de Donoso[117]. Profetismo y dogmatismo se alían en Donoso, favorecidos por su modo de ser y expresarse, firme y seguro al manifestar las propias convicciones, que llegaba a molestar a sus oponentes. Está claro que el tono del *Ensayo* es deliberadamente provocativo, como reconoció Donoso. Lo provocador y característico del segundo Donoso es su tesis del catolicismo como la expresión más elevada de la unidad y la armonía, no el gusto por la unidad o la armonía del sistema, presente ya en el primero. En la carta al cardenal Fornari (1852) evidenciaba ese espíritu sistémico cuando subrayaba que la doctrina de la Iglesia no era un conglomerado de verdades yuxtapuestas, sin relación las unas con las otras, sino una única verdad, de tal forma que negar una sola de ellas suponía la negación del conjunto, Dios en último extremo.

Donoso no desconocía su carácter dogmático. *Soy harto rígido, harto absoluto y dogmático para convenir yo a nadie y para que nadie*

[114] Citado por F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, p. 745.

[115] P. BÉNICHOU, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, Paris, 1977.

[116] G. GUSDORF, *Fondements du savoir romantique*, Payot, Paris, 1982; *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, Payot, Paris, 1983; P. BÉNICHOU, *Les mages romantiques*, Gallimard, Paris, 1988; J. HERNÁNDEZ-PACHECO, *La conciencia romántica*, Tecnos, Madrid, 1995; D. INNERARITY, *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993.

[117] J. VILA SELMA, Introducción al *Ensayo* de Donoso, pp. 14 y 33. J.M. BENEYTO, *Apocalipsis de la modernidad: El decisionismo político de Donoso Cortés*, Gedisa, Barcelona, 1993.

me convenga a mí, confiaba desde París a Raczynski poco después del golpe de Luis Napoleón. Despreciaba la necesidad comúnmente sentida de transigir, de bordear, de ceder, para vencer los obstáculos, como otros desprecian la virtud, justificó[118]. Ahí se encuentra otra clave de su dogmatismo, de su mirada totalizadora, que apenas distingue planos y matices. La raíz insustituible de índole moral con que aflora todo su pensamiento[119].

A pesar de las críticas que dirige al racionalismo como escuela de pensamiento, Donoso utiliza sus recursos en la elaboración del *Ensayo*. En ese sentido, se aleja visiblemente del tradicionalismo, aunque se le haya podido acusar de irracionalista por dirigir la razón precisamente contra la razón. A pesar de su fama de polemista con motivo de las campañas mantenidas en la prensa al frente de *El Porvenir* y *El Piloto*, Donoso proclama solemnemente en el *Ensayo* la inutilidad de la discusión, porque no lleva a la certeza de una verdad. Todavía en 1845, con motivo del debate de la Constitución, Donoso defendía y aceptaba con todas sus consecuencias el principio de la discusión, identificándolo con el propio concepto de libertad. En 1851, acusaba a la escuela liberal de confundirlo todo por medio de la discusión, propagando el escepticismo (*Ensayo*, Lib. II, cap. VIII). Sobre este punto vertió algunas de las expresiones más duras del libro, concentrando igualmente buena parte de las críticas. Donoso habla de *repugnancia inmortal* entre la verdad y la razón humana después de la prevaricación del hombre; lo que se proyecta sobre una visión esencialmente negativa del hombre alejado del catolicismo (*Yo no sé si hay algo debajo del sol más vil y despreciable que el género humano fuera de las vías católicas.* Lib. I, cap. V). Para algunos comentaristas como Cos Cayón este tipo de juicios hacían de Donoso un blasfemo por su desprecio a la humanidad y al pensamiento clásico (Platón, Aristóteles)[120]. Es esa una de las principales críticas que lanzará el abate Gaduel contra Donoso en Francia, rechazando su negación radical de toda certeza humana. En términos parecidos, antes de la publicación del *Ensayo,* se había manifestado en España el filósofo ecléctico García Luna, censurando que Donoso cortase los vuelos del pensa-

[118] Carta de Donoso a Raczynski, 7 de diciembre de 1851.

[119] J. Vila Selma, Introducción al *Ensayo* de Donoso, pp. 41-42.

[120] *El Heraldo*, 4 de junio de 1851.

miento al establecer como un acto meritorio la incompatibilidad entre ser católico y ser racional, según se deducía de sus cartas a Montalembert[121]. Martín Mateos, por su parte, en la réplica que realizó del *Ensayo* desde una óptica progresista, reivindicaba para el partido liberal el título de *verdadero teólogo* del siglo XIX e hijo del *verdadero catolicismo,* en contra de Donoso, quien a su juicio lo desfiguraba y rebajaba porque no lo había comprendido.

En distintos momentos, Donoso replicó resaltando las diferencias entre la *discusión católica* y la *discusión filosófica*[122], aunque es en la carta al cardenal Fornari cuando precisa su argumentación. La luz de la razón humana oscurecida por el pecado original requiere del auxilio de la fe para descubrir la verdad. Prescindir de la fe supone afirmar que la razón es soberana e independiente, que los progresos de la verdad dependen de los progresos de la razón, éstos de su ejercicio, el cual consiste en la discusión. De esa manera la discusión se ha erigido en la verdadera ley fundamental de las sociedades contemporáneas y en el único crisol donde se separan, después de fundidas, las verdades de los errores. Principio último que, desde la raíz religiosa y escatológica que sostiene el pensamiento del segundo Donoso, éste no admite. Pese a todo, no le faltó razón a Baralt cuando señalaba tras la muerte de Donoso que sus inexorables y aterradoras afirmaciones sobre la razón y la certeza humanas introducían a la postre la *duda universal* y, por desgracia, venían a dar el mismo resultado que la *negación absoluta;* la negación básica de que la razón humana, sin el reconocimiento de la culpa original, sea capaz de albergar el menor atisbo de verdad. Donoso, aún así, no llega a los extremos de De Bonald, quien extendía el campo de la revelación divina al conjunto del conocimiento humano, comunicando la sacralidad unívoca de la fe al vasto campo de las opiniones y de las conjeturas que alimentan las actitudes y los saberes de los hombres[123]. *Libre*

[121] *El Heraldo*, 2 de julio de 1849.

[122] *El Heraldo*, 15 de abril de 1852. F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, pp. 688, 694-695.

[123] M. TODA, *Louis de Bonald: théoricien de la contre-révolution*, Clovis, Étampes, 1997. VALVERDE percibe aun en el primer Donoso la influencia concreta de De Bonald en esa concepción extensa de la Revelación, presente según él en las *Consideraciones sobre el cristianismo* publicadas en *El Correo Nacional* entre octubre y noviembre de 1838. No se registra, en cualquier caso, esa idea en el *Ensayo*.

y extendido campo deja Dios a las opiniones humanas, escribe Donoso en el *Ensayo* (Lib. III, cap. IX).

La proclamación de ese divorcio inevitable entre la razón natural y la razón iluminada por la fe es lo que abona fundamentalmente el dogmatismo del pensamiento de Donoso. Juan Valera –todo un referente de la tradición liberal– dio la vuelta al pensamiento de Donoso, reflexionando en 1856 sobre el *Ensayo*, al insistir en que la fe, *y no hablamos de la virtud teologal sino de una calidad enérgica, natural y propia del alma, no es más que locura sin la razón que la modere.* La razón moderadora de la fe, debía ser la dominadora del mundo: el reinado de la clase media, la soberanía de la inteligencia. Valera reivindicaba, en definitiva, al primer Donoso. Lo que distingue a uno y otro, lo que caracteriza al segundo, es la negación de que la razón humana disponga de una *soberanía completa y una independencia absoluta* (según resaltó al cardenal Fornari), pues su reconocimiento supondría negar en último extremo –a juicio de Donoso– la existencia de todo vínculo entre Dios y el hombre (*Ensayo*, Lib. II, cap. IX). Donoso, por consiguiente, arremete no contra la facultad misma de la razón, sino contra el modo concreto en que es ejercida en la situación del *hombre caído,* que tiende sencillamente a la incredulidad religiosa, con mayor rapidez en los tiempos presentes que en los pasados, y con las consecuencias sociales que se derivan. El propósito último de Donoso fue mostrar, de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia, que lo que Dios manda creer es *no sólo creíble, sino también razonable* (*Ensayo*, Lib. III, cap. IX).

Política y religión

Es notoria la intrínseca relación que establece el texto del segundo Donoso entre política y religión. Tampoco parece que existan dudas sobre el conocimiento que tuvo Donoso de los autores tradicionalistas franceses; otra cuestión es que quepa asimilar su pensamiento al de De Maistre o De Bonald. Por más que puedan establecerse ciertos paralelismos, resultan claras igualmente las diferencias. Donoso fue a todas luces un conservador, y en el sentido más literal del término un reaccionario frente a la revolución, pero no resulta tan evidente que pueda ser considerado un tradicionalista, ni siquiera en el tramo final de su vida.

Heredad, Providencia, Teocracia

Donoso acentúa desde el propio concepto de solidaridad la unión con los antepasados, de quienes heredan los hombres determinados caracteres. La solidaridad familiar queda asimismo en la raíz de la afirmación monárquica, aunque en el desarrollo de estos conceptos sobresale mucho más la crítica del *materialismo repugnante* y el afán de mostrar las contradicciones internas del liberalismo, que una posible apología tradicionalista de la heredad. Si el primer Donoso, en los debates de 1845, se posicionó respecto a la desamortización eclesiástica de Mendizábal en un justo medio entre los reaccionarios y los revolucionarios al defender que se devolviera a la Iglesia ni todo ni nada sino *lo que se pueda* de los bienes aún no vendidos, estimando que la propiedad de la Iglesia no era tan inviolable como la de los particulares (extremo que sorprendió a Balmes[124]), el Donoso del *Ensayo* defiende con mayor ahínco los derechos de la Iglesia a la propiedad como forma de oponerse a la puerta que el liberalismo había abierto a la *expropiación universal* (*Ensayo*, Lib. III, cap. III). De igual manera, la idea de que *la institución de la propiedad es absurda sin la institución de la familia* (*Ibid.*) es una constante de la mentalidad conservadora, no un patrimonio del tradicionalismo. Por otra parte, tampoco puede olvidarse que la concepción donosiona del tiempo, contemplado en sus tres formas reunidas, un encadenamiento de tiempos, conserva las huellas doctrinarias y está más orientada desde el presente al futuro que hacia el pasado (*Ensayo*, Lib. III, cap. V).

El tema de la providencia divina se encuentra en el núcleo del *Ensayo*, aunque la forma de abordarlo se aparta del providencialismo de De Maistre. Contra el voluntarismo racionalista, De Maistre defendió un determinismo natural y una visión de la providencia divina que reducía la libertad del hombre a pura apariencia[125]. Donoso no incorpora ese sentido fatalista del hombre y de la historia, que responde a una concepción más estoica que cristiana. Desde el discurso sobre la dictadura, la Providencia deja de ser en Donoso un término retórico para manifestar la efec-

[124] J. BALMES, «Más sobre las discusiones del Congreso relativas a la devolución de los bienes del clero», *Escritos políticos*, BAC Madrid, VII, p. 129.

[125] J-M. VIVENZA, *Maistre*, Pardès, Puiseaux, 2003.

tiva intervención de Dios en el mundo, pero ésta no se comprende al margen de la libertad del hombre sino en tensión con ella, componiendo ambas –Providencia y Libertad– la auténtica y misteriosa trama de la historia. La libertad humana es real en la medida en que puede resistir y vencer a Dios, *siendo la victoria del hombre una verdadera victoria y el vencimiento de Dios un vencimiento verdadero* (Lib. II, cap. I). Pero, al mismo tiempo, el acento en la Providencia expresa una crítica del deísmo ilustrado y liberal, que acepta la existencia de Dios y le relega al cielo, vetando su intervención en la vida de los hombres. Dios no es un dios despreocupado de los hombres y del gobierno de las cosas. Esta era (junto a la negación del pecado original) una de las raíces fundamentales de todos los errores contemporáneos, señaló Donoso al cardenal Fornari. El matiz providencialista de Donoso se entiende, en consecuencia, en oposición al deísmo, pero incorpora un intento de síntesis entre razón, religión y libertad, comprendidos como elementos que interactúan en términos de unidad y conjunción, y no de disgregación o desintegración[126].

Atribuir a Donoso una defensa de la teocracia u otros extremos medievales fue casi un lugar común entre los críticos del *Ensayo*. Donoso desconocía la esencia del catolicismo, que se refiere a las relaciones del hombre con Dios, y pretendía que la Iglesia gobernara los Estados haciendo del Papa el árbitro último de los destinos de la tierra (*El Clamor Público*). Su intento de rehabilitar la teología estaba unido a la teocracia (Martín Mateos). De deducción en deducción, Donoso llegaba al gobierno teocrático, al gobierno directo y personal de Dios ejercido por medio de sus ministros delegados, los sacerdotes y los reyes absolutos (Baralt). Sin embargo, no es fácil encontrar ese pensamiento, al menos formulado así, en el *Ensayo*. Donoso, en su carta al director de la *Revue des Deux Mondes*, que no llegó a publicarse, quiso aclarar que el reconocimiento de los preceptos divinos y de las verdades reveladas de que es depositaria la Iglesia, no implicaba la institución de un gobierno teocrático ni la dominación de la Iglesia en los negocios temporales. Jamás había confundido la Iglesia, no ya él, ambas cosas de suyo tan diferentes, sentaba de forma excesivamente rotunda Donoso. La tesis de Dono-

126 Para J. VILA SELMA (*Introducción al Ensayo de Donoso*, p. 54) esta es la aportación más válida del pensamiento donosiano. M.C MONTAÑA FRANCO, *Donoso y la libertad*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, Cáceres, 1996.

so, expuesta en los artículos sobre Pío IX de 1847, era que la teocracia como régimen admitido en las sociedades antiguas fue destruida por el cristianismo con la doctrina de la *separación de poderes* (Donoso se refiere al Papa Gelasio que entendía que las dos potestades medievales eran independientes, cada una soberana en las tareas de su competencia, y así como una se sujetaba al príncipe en lo temporal, éste debía someterse a la otra en lo espiritual) y restablecida por el protestantismo con las religiones nacionales donde el soberano, rey y pontífice, se convierte en el tirano de Hobbes. El protestantismo vino a restaurar el despotismo quebrantado por la doctrina católica[127].

Donoso y Tocqueville

Ante la dura crítica dirigida en el *Ensayo* contra el liberalismo como negación del gobierno y de la verdadera libertad, y contra el racionalismo como locura de la mente, a la pregunta de si era absolutista Donoso respondió que no tendría inconveniente en serlo si el absolutismo significase la contradicción radical del liberalismo, pero no lo era. La experiencia y la historia mostraban que existían *absolutismos racionalistas* y *parlamentos absolutos*[128]. La única doctrina contraria a tales errores –añadía– era la católica. En todo caso, la idea de fondo no se distingue excesivamente del pensamiento de Constant o de Tocqueville en la crítica que éstos dirigen al absolutismo revolucionario o al igualitarismo democrático como una nueva forma de despotismo. La relectura de la Revolución francesa que efectuó Constant llevaba a condenar cualquier acumulación de poder, tendente de por sí a la tiranía, fuese considerada como el despotismo de uno solo (Napoleón), o de la mayoría popular (la Convención y Robespierre). Para Tocqueville la marcha inexorable de la democracia hacia la centralización conducía de igual forma al despotismo. Los ciudadanos se plegaban fácilmente al compromiso triunfante entre el *despotismo administrativo* y la soberanía del pueblo, pensando que así se garantizaba la libertad individual, cuando en realidad la esta-

[127] J. DONOSO CORTÉS, *Obras completas*, ed. H. Juretschke, II, p. 205.

[128] Carta de Donoso a *El Heraldo*, 15 de abril de 1852. La misma idea se repite en idénticos términos en la carta al director de la *Revue des Deux Mondes*.

ban entregando al *poder nacional*, critica Tocqueville[129]. Así pues, incluso en su censura del liberalismo, Donoso razona en liberal.

En el discurso sobre la dictadura (1849) alertó acerca del rumbo de nuestra civilización hacia el más asolador despotismo. Se podía establecer una relación entre religión y libertad. Cuanto mayor fuese la represión interior connatural a la religión, mayor sería la libertad y más innecesaria cualquier otra clase de represión. Por el contrario, era una ley de la historia que la decadencia religiosa aumentaba el poder del estado y hacía más imperiosa la represión externa o política. Con otro énfasis, esta idea (que tanto gustó a Montalembert) se halla asimismo presente en la reivindicación de la religión, en un sentido no contrarrevolucionario, que hizo con anterioridad Tocqueville; la religión como dominio interior de los impulsos encaminados a la satisfacción de los puros intereses particulares, lejos de ser un obstáculo, es una fuerza al servicio de la libertad y de la democracia, capaz de movilizar al ciudadano y de corregir los efectos sociales de la desigualdad. Es el despotismo el que puede pasar de la fe, no la libertad, sostuvo Tocqueville[130].

Al compendiar los errores del pensamiento contemporáneo para el cardenal Fornari (1852) Donoso insistió en que todos ellos, llevados al extremo, desembocaban en el despotismo o en la anarquía. El despotismo acaba siendo el estadio último de cualquier ambición organizadora. La anarquía, la consecuencia de la exaltación radical de la libertad individual, que conduce a la destrucción de las instituciones. Esa tensión entre anarquismo y despotismo o estatalismo, que se encuentra también en el centro del pensamiento de Tocqueville, ayuda a comprender mejor el diálogo de Donoso con Proudhon y el lugar fundamental que ocupa dentro de él la religión.

129 M.L. Sánchez-Mejía, *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo postrevolucionario*, Alianza, Madrid, 1992; S. de Luca, *Il pensiero politico di Constant*, Laterza, Roma, 1993; P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Fayard, París, 1993; J-M. Heimonet, *Tocqueville et le devenir de la démocratie: la perversion de l'idéal*, l'Harmattan, París, 1999.

130 J-M. Besnier, *Tocqueville et la démocratie: égalité et liberté*, Hatier, París, 1995; L.Guellec, *Tocqueville: l'apprentissage de la liberté*, Éd. Michalon, París, 1996; Sh.S. Wolin, *Tocqueville between two worlds: the making of a political and theoretical life*, Princeton University Press, Princeton (N.J.), 2001; C.B. Welch, *De Tocqueville*, Oxford University Press, Oxford , 2001.

Ateísmo y anarquismo: el diálogo con Proudhon

Donoso se tomó en serio a Proudhon. De la misma edad que la suya, le considera el autor socialista de mayor relieve. Las *Contradicciones económicas o Filosofía de la miseria* (1846) –la obra de Proudhon que merecerá la réplica de Marx– y *Confesiones de un revolucionario* (1849), publicadas antes y después de 1848 respectivamente, quedan en el eje de ese particular diálogo contenido en el *Ensayo* y provocado en cierta manera por las consideraciones sobre Dios recogidas en dichas obras[131]. Buena parte del esfuerzo de Donoso consiste en intentar demostrar las contradicciones de Proudhon, que le aproximarían a los comunistas. La principal, llamar anarquía al despotismo. Proudhon manifestaba el arte de combinar todas las antinomias, lo que no debía confundirse con un espíritu de conciliación o de síntesis; esa era su fortaleza y debilidad (*Ensayo*, Lib. III, cap. IV). Donoso desatiende con excesiva rapidez el empeño proudhoniano de sustituir las contradicciones individuo/estado y autoridad/libertad por los nuevos equilibrios hombre/sociedad y contrato/solidaridad (manifestados quizá con mayor claridad en la obra de Proudhon posterior a 1851), y juzga que el rasgo más característico del perfil intelectual de su oponente es el desprecio de Dios y de los hombres, con lo que se desvela la preocupación fundamental de Donoso. El peligro del ateísmo es el anarquismo; la negación de Dios entraña la ausencia absoluta de orden. Si para Proudhon la revolución debía ser forzosamente anticlerical, puesto que la autoridad y la propiedad –los dos grandes enemigos de la justicia a su juicio– tenían su soporte en la Iglesia, para Donoso únicamente la Iglesia podía salvar a la sociedad agonizante de las garras del anarquismo, según la valoración que hizo del *Ensayo* la *Civiltá Catolica* (1853). En cualquier caso, cuando se acentúa la oposición Proudhon-Donoso como la contradicción intrínseca entre Revolución e Iglesia, cada uno defendiendo a una y combatiendo a la otra[132], tal vez se esté obviando el carácter que pre-

[131] G. GURVITCH, *Proudhon, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, PUF, París, 1965; P. HAUBTMANN, *Pierre-Joseph Proudhon: sa vie et sa pensée, 1809-1865*, Desclée de Brouwer, París, 1988, 2 vols.; J. HILMER y L. ROEMHELD, *Proudhon-Bibliographie*, Lang, París, 1989; H. DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, Seuil, París, 1945; B. VOYENNE, *Proudhon et la révolution*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1986.

[132] F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, p. 922.

senta el anticlericalismo a lo largo del siglo XIX como una línea divisoria entre la izquierda y la derecha definida mucho más en términos de sensibilidad que de pensamiento[133].

Para Donoso, el ateísmo es fuente de terror. Su reflexión sobre la pena de muerte está asociada a la crítica del racionalismo como pseudoreligión de la humanidad, que convierte en principio de un camino conducente a un terror desalmado. *El nuevo Evangelio del mundo se está escribiendo quizá en un presidio.* El día en que la fe del paraíso en la tierra llegara a extenderse –invita a considerar Donoso–, *la sangre brotaría hasta de las rocas duras y la tierra se transformaría en infierno* (*Ensayo*, Lib. III, cap. VI). Para Carl Schmitt aquí radica la originalidad de Donoso, que habría visto inmediatamente en la abolición de la pena de muerte el resultado final: la transformación de los paraísos ilusorios en infiernos reales. La imagen de Donoso responde, sin embargo, a su propia concepción del socialismo. *El socialismo no es fuerte sino porque es una teología, y no es destructor sino porque es una teología satánica* (*Ensayo*, Lib. II, cap. VIII).

El lenguaje contundente de Donoso no es, con todo, una simple manifestación de dogmatismo. El anarquismo constituyó en el siglo XIX un lenguaje cargado de mitos e imágenes. La de Satán como arquetipo eterno de la revuelta se encuentra particularmente viva en Bakunin, pero también en Proudhon[134]. Frente al imaginario anarquista de un Dios vanidoso, despótico y sanguinario que crea al hombre para esclavizarlo, y del Diablo como primera figura de librepensador y modelo de toda acción política revolucionaria tendente a la restauración de la dignidad y libertad humanas, Donoso refuerza con tintes poéticos la lectura clásica del pecado original como la *solemne tragedia* donde se materializa el acto de rebeldía del hombre respecto a Dios (*Ensayo*, Lib. II, cap. VI). Cos-Cayón, en la crítica que realizó del *Ensayo*, trazó el paralelismo entre Proudhon y Donoso resaltando lo que les unía por encima de lo que les separaba. Los dos eran demoledores y ambos consideraban que las sociedades cristianas se encontraban en el momento presente en un estado de descomposición supremo y definitivo[135]. El distinto valor que

[133] D. CASTRO, «Anarquismo y protestantismo. Reflexiones sobre un viejo argumento», *Studia Historica. Historia Contemporanea*, 16, 1998, pp. 197-220.

[134] A. RESZLER, *Mythes politiques modernes*, PUF, París, 1981, pp. 26-28.

[135] F. COS-GAYÓN, «Satanás, Proudhon y el marqués de Valdegamas», *El Heraldo*, 4 de junio de 1851.

confería Donoso a la religión, conducía de modo inevitable a la identificación de ateísmo y anarquismo.

El socialismo que encarnaba Proudhon, definía el último estadio del error, según la relación efectuada por Donoso al cardenal Fornari. Llevaba en su entraña la negación de Dios, germen de la nueva tiranía y razón absoluta de un triunfo del comunismo que Donoso juzgaba como la mayor catástrofe y exponente del caos, consecuencia ineluctable de la rebelión del hombre contra el orden divino.

* * *

La unión de la teología y la política –la política dependiente de la teología– supone un retroceso respecto al pensamiento liberal. Lo característico de Donoso, dentro de un planteamiento trascendente, no es tanto eso como el énfasis puesto en la conexión del mundo natural y el mundo sobrenatural, en la interacción del sistema político y social con el mundo de los valores. Donoso se mueve en el plano del deber ser y plantea una revolución moral. Más que la vuelta a la unión de la política y la religión, o del trono y el altar, defiende la relación existente entre política y moral, que son cuestiones distintas, como manifiesta el curso del pensamiento político moderno.

Donoso traslada a Europa como un imperativo moral, y haciendo apología del catolicismo, lo que Tocqueville observó como una realidad sociológica en los Estados Unidos a resultas del protestantismo. En los Estados Unidos la religión regulaba la inteligencia, la contenía en sus extravíos y constituía una garantía de la continuidad de la república. Todo el mundo profesa los dogmas cristianos en los Estados Unidos. Allí el espíritu humano no encuentra ante sí un espacio ilimitado que conquistar. Por audaz que sea, reconoce que existen barreras infranqueables ante las que su entusiasmo debe detenerse. Los hombres de tendencia revolucionaria se ven así obligados a respetar públicamente la moral cristiana y, por consiguiente, la equidad, que es la sustancia del cristianismo. La ley en Estados Unidos puede dejar impúnemente al individuo la facultad de hacer lo que quiera, porque la religión le impide concebir cualquier cosa o a atreverse a todo. La religión no se mezcla nunca directamente con el gobierno de la sociedad, pero no deja de ser la primera de las instituciones políticas, la base de todas las demás. Son ideas

que continuaban alimentando el debate francés cuando Donoso publica el *Ensayo*[136].

Donoso, sin embargo, en su argumentación, tiende a situar y a confundir en un mismo plano el principio religioso y el principio político, hecho que se puede comprender a la luz de su conversión, pero que conduce finalmente a la negación de la verdad política y de la política misma. A ello contribuyó igualmente su hálito pesimista, que le llevaba a no ver remedio a los males que amenazaban al mundo. La renuncia a buscar la solución de los problemas significa renegar de la política. Donoso después de 1848 desconfiaba incluso de la acción política de los católicos, según confió a Monseñor Gaume. Era ya tarde para proceder a la reforma de la sociedad y a la mejora de las instituciones[137], actitud que implicaba un cierto abandono del propio derecho de los cristianos a actuar desde dentro de la sociedad conforme a su fe (principio rescatado por el pensamiento católico del siglo xx).

El pesimismo de Donoso

Al destacar las semejanzas entre Proudhon y Donoso, Cos-Gayón se refirió a los *tétricos colores* con que la imaginación de ambos revestía todas las cuestiones sociales, y a la *profunda oscuridad con que cubren el horizonte de todos los cuadros que trazan*. Ese pesimismo, al que tendía el ánimo de Donoso, se acentuó notablemente tras la muerte de su esposa en 1835 (antes había fallecido su hija), conformando de modo permanente su carácter. Algunos estudiosos de Donoso han hablado a este respecto de radicalismo pesimista o de irremediable pesimismo[138], entendiéndolo como una forma de evadirse de la realidad humana y de renuncia al ejercicio de la individualidad, que conllevaría una inmadura concepción de la religiosidad, excesivamente determinada por la moral de pecado. La fe condiciona su pensamiento y le conferiría a la postre un

[136] Comentario de M. CHEVALIER a la 13 ed. francesa, revisada y aumentada, de *De la démocratie en Amérique* de Tocqueville, *Journal des Débats*, 1 de octubre de 1851.

[137] Carta de Donoso a Mons. Gaume, 2 de agosto de 1849.

[138] C. VALVERDE, *Obras Completas de Juan Donoso Cortés*, II, p. 336, nota. Para Federico SUÁREZ Donoso no fue pesimista sino realista puesto que los hechos le habrían dado la razón (*Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, p. 693, nota).

sentido pesimista[139]. Más que una concepción religiosa o una fe inmadura (cuestión sin duda comprometida de valorar), lo que puede percibirse en Donoso es la fuerza del pesimismo como enfermedad del espíritu. El propio Donoso fue consciente de ello. No dejó de prevenir a sus amigos contra sí mismo: *comienzo a creer que estoy atacado de una verdadera enfermedad moral*, advertía con posterioridad a 1848, pidiéndoles que no concedieran excesiva importancia a sus *negras profecías*[140].

El pesimismo activo de Donoso es compartido tras el movimiento de 1848 por parte de la generación romántica de 1830 al verse asaltada por los viejos fantasmas de la Revolución Francesa y las nuevas fuerzas y realidades sociales surgidas de la primera industrialización, acentuando la nostalgia del mundo originario. La reacción ante la experiencia del proceso de cambio político y social es de pesimismo y no tanto de miedo, como subrayó luego Cánovas del Castillo trasladando el juicio de Pacheco acerca de Donoso[141].

La encrucijada de 1848

El pensamiento de Donoso Cortés ayuda a determinar las fronteras entre liberalismo, moderantismo y autoritarismo. La polémica que mantuvo *El Piloto* con *El Correo Nacional* en 1839 fue la primera ocasión donde se manifestó la comunidad de origen y la distinción al tiempo que cabe establecer entre el liberalismo doctrinario y el moderantismo, siendo fundamental el papel ejercido por el primer Donoso en la configuración política del grupo de los moderados netos. La encrucijada de 1848 consagrará en España la preeminencia de un moderantismo político cada vez más vaciado del pensamiento liberal y abierto a la práctica abusiva del poder (lo que después de la revolución de 1868 será condenado como *el Régimen de los Generales*[142]). La figura de Narváez resulta indisociable de ese proceso. En su discurso sobre la situación de España (1850), Donoso juzgó el gobierno de Narváez como el que más desembarazada y libremente había podido gobernar de todo el período consti-

[139] J. Vila Selma, Introducción al *Ensayo* de Donoso, pp. 38, 47, 61, 63.

[140] Carta de Donoso a Raczynski, 17 de septiembre de 1849.

[141] A. Cánovas del Castillo, *Problemas contemporáneos*, Madrid, 1884, II, p. 188.

[142] J. Pabón, *Narváez y su época*, Espasa-Calpe, Madrid, 1983, pp. 221-240.

tucional, dueño absoluto y soberano de sus propias acciones, viendo en ello la fuente misma de la corrupción que amenazaba a toda la sociedad.

La trayectoria personal de Donoso atraviesa –con inexcusable lógica, que hace más evidentes sus contradicciones– distintas fases: de teórico del liberalismo pasa a ser defensor del moderantismo cerrado de Narváez para erigirse, por último, en crítico del sistema que abre las puertas a fórmulas autoritarias justificadas como una exigencia moral. Desde esa perspectiva, no extraña que un siglo después autores dialogantes con los regímenes fascistas de entreguerras reparasen en él. El último Donoso cubre bajo la sombra autoritaria el sistema que contribuyó eficazmente a crear. Al extender la mirada sobre la época transcurrida entre la Revolución Francesa y la de 1830, y entre la Monarquía de Julio y la revolución de 1848, se preguntaba si se podía llamar libertad a lo que se encuentra entre dos revoluciones. Sería incurrir en el mismo despropósito que atreverse a llamar libre al hombre que camina entre dos gendarmes. *Gendarmes y revoluciones; eso es lo único que os prepara la época que llamáis vuestra y la civilización que admiráis,* escribió al director de la *Revue des Deux Mondes* (1852)[143]. La responsabilidad de los moderados aparece clara a sus ojos. Sin ellos la revolución no viviría en ninguna parte. *Los moderados han sido la causa de la universal ruina y perdición. ¡Dios les perdone el mal que han hecho!*, exclamaba de forma tremendista poco después de haber manifestado su apoyo a Narváez en 1849[144]. Era el principio del fin.

Las relaciones de Donoso con Narváez atravesaron distintos momentos de cercanía y distancia. Apostó por él ante María Cristina para que presidiera el Gobierno. Donoso consideraba que tenía instinto político, y apreciaba su dimensión de hombre de acción, aunque al final eso mismo le impidiera reflexionar. Después de 1848, censuró el círculo de que se rodeó el general. Dimitido Narváez como consecuencia del último discurso pronunciado por Donoso en las Cortes, ambos coincidieron en París, donde se produjo una reconciliación sincera. El arte de la seducción, que dominó Narváez, volvió a cautivarle, de forma momentánea, pues Donoso acabó por ser consciente de que no confiaba en él.

143 J. DONOSO CORTÉS, *Obras completas*, ed. H. JURETSCHKE, vol. II., p. 774.

144 Carta de Donoso a Raczynski, 15 de agosto de 1849.

Pacheco –antiguo amigo de Donoso desde los tiempos universitarios, aunque luego se distanciaran– recalcó tras su muerte la impronta de 1848 como clave explicativa del segundo Donoso y muy particularmente del *célebre escrito que ha llevado por toda Europa su nombre*. En la interpretación ofrecida del *Ensayo*, Pacheco consideró que el error fundamental de su autor fue pensar que el liberalismo era un accidente de la época presente sin considerar que su esencia es de todos los tiempos, necesaria, inalterable e ingénita a la naturaleza humana. El hecho de que la libertad política no hubiese sucumbido con la revolución de 1848, así venía a demostrarlo[145]. Tres años después, en 1856, Valera hizo pivotar igualmente en 1848 su lectura del *Ensayo*. La revolución de 1848 mostró la influencia de las teorías utópicas, pero los mismos acontecimientos revolucionarios hicieron que se imaginasen mil desvaríos que oponer a los delirios socialistas. Ahí situaba Valera a Donoso. El libro singularísimo de Donoso (*uno de los libros más sublimes y más absurdos que se han escrito en el siglo* XIX, afirmaba) quedaría ligado al recuerdo de aquellas jornadas. A las blasfemias contra Dios lanzadas por la revolución encarnada en Proudhon, respondía Donoso con blasfemias contra la humanidad, pero, con todo, existía buena fe y convencimiento en el *Ensayo*, estimó Valera[146]. La obra era un buen reflejo de la atmósfera europea. Con el tiempo su juicio se endureció. En la prolongación de la *Historia de España* de Modesto Lafuente, Valera salvó la memoria de Narváez a costa del político extremeño. El general nunca había caído en las exageraciones reaccionarias de un Donoso, cuyo miedo a la revolución rayó en la locura, fija la imagen Valera[147].

Según se aleja el horizonte de 1848, varía la comprensión del efecto que aquellos acontecimientos revolucionarios produjeron en la intelectualidad[148], y aumenta la displicencia hacia Donoso dentro de España.

[145] J.F. PACHECO, *Literatura, historia y política*, II, pp. 226, 232-234.

[146] J. VALERA, *Estudios críticos sobre literatura, política y costumbres de nuestros días*, III, pp. 32-33.

[147] *Historia general de España: desde los tiempos primitivos hasta la muerte de Fernando VII, por Don Modesto Lafuente, continuada hasta nuestros días por Don Juan Valera con la colaboración de D. Andrés Borrego y D. Antonio Pirala*, Barcelona, 1887-1890, XXIII, p. 88.

[148] M-H. GIRARD (dir.), *Les intellectuels face au pouvoir, 1815-1870*, Ed. Universitaires, Dijon, 1996. A. DE TOCQUEVILLE, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Trotta, Madrid, 1994. F. MEHRING, *1848: révolution et contre-révolution*, CERMTRI, París, 2002. Ch. TACKE (ed.), *1848: memory and oblivion in Europe*, PIE, P. Lang, Bruselas, 2000.

El temor o la exageración no fueron patrimonio exclusivo suyo. Es evidente que la caída de la Monarquía doctrinaria produjo una fuerte exaltación democrática. En Francia, al desaparecer todas las trabas a la libertad de prensa, los periódicos se multiplicaron; la proclamación de la libertad de asociación creó rápidamente un torrente de sociedades y clubs. La movilización popular se confundió pronto con el estallido revolucionario. Los sucesos de junio despertaron la memoria del horror y se hizo dificultosa la inteligencia serena de liberalismo y democracia –se malogró la posibilidad de un liberalismo democrático–, mientras que, por el contrario, se mantendrá viva la inclinación a identificar democracia con revolución (los acontecimientos de la Comuna de París de 1871 volverán a demostrarlo)[149].

Al tiempo que Donoso publicaba su *Ensayo* en Madrid y París, salían a la calle los primeros volúmenes de la *Histoire de la Convention Nationale* de Barante, uno de los grandes historiadores franceses de la generación de 1830. El *Journal des Débats* –el *último representante del volterianismo y del liberalismo europeo*, según lo caracterizó el segundo Donoso[150]– no tardó en pronunciarse sobre la obra. Los paralelismos entre la primera Revolución y la de 1848 resultaron inevitables. El desbordamiento de 1848, haciendo revivir los momentos dramáticos de la Revolución Francesa, explica la propia oportunidad del libro de Barante. El comentario historiográfico se apresuró a discernir el espíritu colectivo. La generación que no vivió el Terror, que pudo escapar por razón de la edad a esos días de sufrimiento y de sangre –hacía considerar el intérprete–, no pudo ahorrarse la impresión de los padres. Cada familia tenía su duelo que llorar, su recuerdo fúnebre en el archivo. Se palidecía cuando se pronunciaba el nombre de Robespierre o Marat. Cuando el liberalismo volvió a levantar su bandera bajo la Restauración, el entusiasmo de los jóvenes no confundió los principios de 1789 con los de 1793, y se tuvo cuidado en separar las dos causas. De ahí la indignación que producía la voz de los prudentes: tened cuidado, se comienza por la libertad y se termina en la anarquía. La Monarquía constitucional de 1830 pare-

[149] I. GÖTZ, *1848-49 in Europa und der Mythos der Französischen Revolution*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998; Ph. VIGIER, *1848, les Français et la République*, Hachette, París, 1998; M. AGULHON, *1848 ou l'Apprentissage de la République: 1848-1852*, Éd. du Seuil, París, 1992.

[150] Carta de Donoso a Gabino Tejado, 22 de junio de 1851.

ció clausurar la era de las tempestades, pero bastó un solo día, un deplorable 24 de febrero de 1848, para que se disiparan todos los sueños. Ese día tuvo una causa poderosa: el deseo de jugar a la revolución y de representar en escenas reales lo que se había aprendido a admirar en historias falaces. Una generación fascinada quiso tener también sus grandes días revolucionarios. La sangre que corrió durante las terribles jornadas de junio, no admite comparación con las revoluciones anteriores. *¿Dónde estamos ahora?, ¿qué nos depara el futuro?,* se preguntaba el comentarista del *Journal*. El mismo día que se publicó la reseña de la obra de Barante, Luis Napoleón daba el golpe de estado en Francia[151]. Donoso informó a Madrid.

Fue Cánovas del Castillo quien recuperó la perspectiva histórica en la interpretación de Donoso. Los tiempos en que Donoso declaró la libertad herida con los mismos golpes que asestaban al catolicismo los escépticos, eran favorables para que sus vaticinios fuesen escuchados, a diferencia de lo que ocurría veinte años después, tras la revolución de 1868, la nueva situación abierta que contempla Cánovas (a pesar del paralelismo que suele trazar la historiografía española entre ambas fechas). Cánovas, anticipando los límites del pensamiento conservador de la Restauración, manifestaba compartir más los temores que las presunciones de Donoso, aunque estima en cualquier caso inaplicables e inútiles las soluciones exclusivamente represivas que *antes dejó traslucir que entender su entendimiento generalizador*, precisa respecto al pensamiento donosiano[152].

La cuestión social

El enfoque donosiano de la solidaridad, uno de los ejes principales del *Ensayo* y de su diálogo con los socialistas, responde a un planteamiento metafísico. En ese sentido, algunos estudiosos de Donoso han afirmado que carece de instinto o sentido social, y que fue incapaz de advertir las nuevas fuerzas transformadoras de la realidad social y políti-

[151] Comentario de S. DE SACY a *Histoire de la Convention Nationale* de Barante, París, 1851, 2 vols., *Journal des Débats*, 2 de diciembre de 1851.

[152] A. CÁNOVAS DEL CASTILLO, «Problemas religiosos y políticos» [1872], *Obras Completas*, I, p. 84.

ca vinculadas a la primera industrialización, que vino a mostrar la revolución de 1848[153]. La doble crítica que dirige Donoso al liberalismo y al socialismo, no dialoga con las consecuencias sociales del coetáneo proceso industrializador[154]. En el discurso sobre la situación de Europa (1850), reducía el socialismo a una secta económica, sin advertir la dimensión positiva que comportaba el utopismo en cuanto crítica de las limitaciones del individualismo liberal. Si se quería combatir al socialismo, era preciso volver a la religión, que enseña caridad a los ricos y paciencia a los pobres. Misericordia y resignación, tal parecía ser la receta de Donoso.

No obstante, en la carta que dirigió a María Cristina (1851) a modo de descargo de conciencia tras consumar su ruptura con el régimen moderado, Donoso abogaba por una reforma social para salvar a la Monarquía. No tenía dudas acerca de la necesidad de redistribuir convenientemente la riqueza, como principal cuestión que afectaba a las naciones y a los gobernantes, si no querían que entrara a saco el socialismo a resolverla. Pero a la hora de ofrecer propuestas o soluciones, frente al *egoísmo gigantesco* únicamente sugiere la *limosna en gran escala,* sin precisar la forma ni extenderse en ello, pero apuntando, en definitiva, a la virtud y a la exigencia de reavivar el espíritu católico en la monarquía, antes que a la oportunidad de arbitrar determinadas fórmulas políticas o económicas, lo que puede resultar decepcionante. De esta manera, la posición de Donoso entre el catolicismo intransigente y el catolicismo social, que se abren paso tras la publicación de la Encíclica *Qui Pluribus* de Pío IX (1846), resulta difícil de precisar, aunque quede seguramente más cerca del segundo que del primero, como sucede en Francia con su amigo Louis Veuillot[155].

[153] J. VILA SELMA, Introducción al Ensayo de Donoso, pp. 37-38.

[154] Y. KATZENLSON y A.R. ZOLBERG (eds.), *Working-Class Formation. Nineteenth-Century Patterns in Western Europe and the United States,* Princeton University Press, Princeton, 1986; M.P. HANAGAN, *Nascent Proletarians: Class Formation in Post-Revolutionary France*, Basil Blackwell, Oxford, 1989; K.A. LYNCH,. *Family, Class and Ideology in Early Industrial France: Social Policy and the Working Class Family, 1825-1848*, Madison, 1988; C. HEYWOOD, *Childhood in nineteenth-century France. Work, health and education among the "classes populaires"*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

[155] Ch. CALIPPE, *L'attitude sociale des catholiques français au XIXe siècle*, París 1911.

La carta al cardenal Fornari (1852) contiene una dura crítica del utilitarismo. Los sistemas utilitarios (Bentham) preocupados por obtener el máximo de felicidad para el mayor número posible de individuos, junto a los socialistas (Saint Simon, Comte, Fourier, Proudhon) que con su obsesión por el paraíso en la tierra absolutizan los factores materiales, han propiciado un clima de opulencia que presenta más sombras que luces para Donoso. El progreso de la industria y del comercio, el capitalismo, la acumulación de riquezas, las grandes expansiones, la prosperidad de los más hábiles, las ansias desenfrenadas por subir: la fiebre por el cultivo de los intereses materiales (consecuencia de la pérdida del horizonte sobrenatural en la convivencia humana) abre una época incierta definida por las insolencias de los ricos y las impaciencias de los pobres. Ese estado de riqueza material y de indigencia religiosa no es sino el preludio de las grandes catástrofes, consecuencia siempre del rompimiento del equilibrio entre los intereses materiales y los espirituales. Donoso no sale de su pesimismo, ni de su fijación por el orden. El desorden en este punto –el olvido de los valores religiosos en la lucha que ha de mantener el hombre– resulta fatal, en el plano individual y colectivo.

La asunción tradicionalista

A pesar de la ruptura con los moderados escenificada en el discurso sobre España (1850), Donoso no dejó de ser percibido como liberal en las reacciones inmediatas que siguieron a la publicación del *Ensayo*, aun en las más elaboradas. El libro réplica de Martín Mateos no pretende ser una refutación concienzuda de graves cuestiones teóricas, sino la respuesta política desde la orilla progresista a un adversario que él considera moderado. Por su parte, la prensa progresista se preguntó en primer lugar si era lícito que, gozando de la confianza del gobierno, Donoso desacreditara al sistema que servía, para mostrar luego su extrañeza de que *después de haber sido demócrata, progresista y moderado, se haya decidido por la teocracia con los conventos, con los frailes, con las limosnas y la vida contemplativa*[156], extremo que apunta fundamentalmente al hecho crucial de su conversión. Frente a los ataques de *El Heraldo*, que hallaba igualmente contradictorio su actitud de cenobita y

[156] *El Clamor público*, 1 y 6 de junio de 1851.

su presencia pública en medio de la civilización moderna, un familiar de Donoso salió en su defensa para protestar por esa presunta incompatibilidad entre la participación en la política liberal y las ideas católicas[157] (en contraste con la actitud posterior del tradicionalismo que con motivo de la *cuestión romana* sentó a los católicos en el banquillo de la política).

Críticas más equilibradas como la de Morales Santesteban destacaron, por encima de la dureza de los juicios de Donoso contra el liberalismo, la justificación que había hecho simultáneamente del mismo como correctivo de una organización política y social defectuosa, *de principios feudales repugnantes*, apostilla Morales, y desde esa consideración no dudó en donde situar a Donoso, al tiempo que certificaba el fracaso de los sistemas propuestos por los socialistas utópicos[158]. Los carlistas, por su parte, entendieron el *Ensayo* como un intento de reinstalar la filosofía dentro del catolicismo, aunque apreciaban un *cierto aire de arrogancia que no sienta bien en escritos ortodoxos*. No consideraban a Donoso uno de los suyos. *La Esperanza*, comentando una de las cartas a Montalembert, juzgaba muy peligroso e improcedente desde el punto de vista legal que se discutiesen en la prensa materias dogmáticas, y hasta dudaba de si debía reproducir el escrito sin que lo hubiese examinado antes la autoridad eclesiástica. Opinaba que Donoso cometía equivocaciones e inexactitudes, y lamentaba que no utilizase el lenguaje tradicional, viendo en su estancia alemana una perniciosa influencia intelectual[159]. Donoso continuaba siendo para los carlistas un liberal. Esos mismos reparos muestran la libertad de criterio de Donoso, sin miedo a manifestarse en cuestiones doctrinales, algo inadmisible para un tradicionalista. La valoración singular que hicieron los carlistas de algunas páginas del *Ensayo* (Lib. II, cap. VIII), respondió no únicamente a sus contenidos sino a que, *escrito por un liberal de los más sobresalientes* –estimaba el órgano carlista–, hacía que sus apreciaciones revistiesen un *cierto carácter oficial*[160]. A la vista de la crítica carlista y de la que le hizo luego el abate Gaduel, Donoso queda situado en el *justo medio* entre el tradicionalis-

[157] *El Orden*, 6 de junio de 1851. Véase J.L. GÓMEZ, ed. *Ensayo*, pp. 307-311, y F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, pp. 934-940.

[158] *La España*, 12 de septiembre de 1851.

[159] *La Esperanza*, 31 de julio y 2 de agosto de 1849.

[160] *La Esperanza*, 10-26 de junio de 1851. Para F. SUÁREZ este análisis del órgano carlista resulta incomprensible y superficial (*Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, p. 932).

mo y el catolicismo liberal. El intelectual extremeño no dejó de reconocer el carácter *interpretativo* del *Ensayo* respecto a la imagen ofrecida del catolicismo, por mucho que se mostrase convencido de que su reflexión, *sin haber sido expresamente sustentada por los doctores de la Iglesia,* guardaba íntima relación con el espíritu católico[161]. Donoso, en todo caso, no buscaba valerse de la Iglesia para la defensa de unas determinadas ideas, como es característico del tradicionalismo, que pretende imponer desde la fe una solución única a los problemas sociales y políticos.

Donoso tradujo una mentalidad conservadora, pero no tradicionalista. Gabino Tejado, en su semblanza de Donoso (1854), recalca la continuidad evolutiva –el *ordenado progreso*, la *sucesión tan natural como lógica*– que refleja la transformación de las doctrinas filosóficas y políticas del autor del *Ensayo*, y niega el influjo determinante sobre su ánimo de sucesos exteriores como la revolución de 1848. Era necesario contemplar el drama en su conjunto y acompañar en su peregrinación al viajero. Ortí y Lara, en su edición de las obras de Donoso, que incorpora la noticia biográfica de Tejado, combate sin embargo esa opinión para subrayar, por el contrario, la ruptura total del segundo Donoso respecto a su pensamiento anterior, hecho que atribuye exclusivamente a su conversión. No hay evolución sino vuelco; no existe determinación alguna del tiempo, sino transformación interior: un cambio sustancial en la vida del hombre, de liberal –la *época triste y vacía* de Donoso– a católico ejemplar. Entre las dos épocas de la vida de Donoso existía una distancia mayor que la que media entre el cielo y la tierra. Esa *mudanza feliz* fue una *especie de milagro.* Esa conversión maravillosa dio al mundo *un nuevo y poderoso atleta entre los más ilustres campeones de la causa de Dios,* que supo derribar y reducir al polvo a sus antiguos ídolos, escribe Ortí y Lara en su prólogo a la nueva edición de las obras de Donoso (1892, 2ª ed. 1903)[162]. Aunque ninguna de las dos visiones se ajuste plenamente a la realidad, en medio siglo se ha producido la asunción tradicionalista de Donoso.

[161] J. DONOSO CORTÉS, *Obras Completas*, ed. C. VALVERDE, II, p. 336.

[162] Prólogo de J.M. ORTÍ Y LARA a las *Obras de Don Juan Donoso Cortés*, I., pp. V, VI, XV, LXVIII, LXXXIV.

Ortí y Lara desempeñó en ello una función esencial. Desde 1857 planteó la batalla contra Sanz del Río y los krausistas (convencido de la influencia que tendría aquél sobre la nueva generación liberal), utilizando la memoria viva de Donoso como punta de lanza del pensamiento católico, particularmente a partir de la publicación del *Syllabus* (1865) de Pío IX[163]. El ejemplo y la doctrina del segundo Donoso produjeron –según Ortí y Lara– conmoción entre los jóvenes, furor entre los *liberales empedernidos,* y consuelo y alegría entre los *católicos verdaderos.* Ortí y Lara hace de Donoso Cortés el *nuevo caudillo* que arrastró tras de sí a quienes habían militado anteriormente en la escuela de los doctrinarios y moderados, dando origen a un nuevo grupo, los llamados *neocatólicos*[164]. La realidad es que Donoso rechazó esa etiqueta, como lo hizo Montalembert en Francia, de donde procede el vocablo[165]. Utilizado en su origen por los adversarios de Montalembert para referirse de forma despectiva al movimiento que éste había promovido en defensa de la libertad de enseñanza, en España acabará reconociendo a la facción extrema de la derecha del partido moderado, ya fallecido Donoso, grupo que acabó convergiendo con los carlistas en los últimos compases del reinado de Isabel II[166]. En esa nueva tradición neocatólica sitúa Ortí y Lara el desarrollo de la filosofía neotomista, aunque obvia la personalidad de Zeferino González (introductor del neotomismo en España a finales de los años sesenta), quien, en su voluntad de combatir el tradicionalismo y distanciarse de otros núcleos de pensamiento católico, criticó con dureza a los seguidores de Donoso Cortés. González dará sostén ideológico durante la Restauración a la *Unión Católica* de Alejandro Pidal, en la línea definida por León XIII de aceptación del poder constituido[167].

[163] D. Isern y Marcó, *Ortí y Lara y su época. Estudio sociológico-necrológico*, Madrid, 1904; A. Ollero Tassara, *Filosofía del derecho como contrasecularización: Ortí y Lara y la reflexión jurídica del XIX*, Universidad de Granada, Granada, 1974; J.M. Vázquez Romero, *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1998.

[164] Prólogo de J.M. Ortí y Lara a las *Obras de Don Juan Donoso Cortés*, I, pp. IX-X.

[165] F. Suárez, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, pp. 689-690.

[166] B. Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo*, Centro de Estudios Históricos, CSIC, Madrid, 1986.

[167] F. Díaz de Cerio, *Un Cardenal, filósofo de la historia. Fr. Zeferino González, 1831-1894*, Edit. della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969; G. Bueno, *La obra filosófica de Fray Zeferino González*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo, 1991.

Con Alejandro Pidal va a discutir precisamente Ortí y Lara a propósito de la imagen de Donoso. Ortí se asombra de que Pidal afirmase que Donoso murió moderado y sin arrepentirse de haber servido al régimen liberal, cuando lo había impugnado como la *gran pestilencia del siglo*. Tampoco aceptaba Ortí que se hablase de juicios absolutos y fallos arbitrarios o de iluminado y mirada sobrenatural de profeta, aplicado a Donoso. Todo ello no eran más que conceptos gratuitos. Donoso había esgrimido las armas de la razón y la lógica con vigor inusitado para la gloria de Dios y ello le convertía en *gloria justísima de España*; sus escritos después de su muerte se habían vuelto imperecederos, como los del *gran De Maistre*[168]. Tal vez sea preciso corregir algún enfoque. No es que en el siglo XX el estereotipo de Donoso legado por los liberales del XIX vaya a permanecer intacto, como afirman algunos estudiosos de Donoso[169]; más bien lo que se produce en el novecientos es la consagración tradicionalista de Donoso a partir de una determinada lectura de su pensamiento y de la crítica inevitable que éste suscitó en el XIX. Al margen del interés suscitado por Donoso durante el período de entreguerras, en plena crisis de la democracia liberal, el tradicionalismo franquista va utilizar su figura (junto a Balmes, Ménendez y Pelayo o Maeztu) para intentar forjar una tradición de pensamiento, aunque el intento lo que viene a probar es que el tradicionalismo español carece en el fondo de una escuela propia, asentada en la continuidad del tiempo, y no procede sino a saltos: las grandes figuras reivindicadas por el tradicionalismo, como Donoso, hunden sus raíces en la tradición liberal[170].

La trayectoria de los amigos *católicos* franceses de Donoso, Veuillot y Montalembert, ayuda a precisar el propio entorno y perfil del segundo Donoso[171]. Donoso, en sus despachos desde París, elogió la actitud de

[168] Prólogo de J.M. ORTÍ Y LARA a las *Obras de Don Juan Donoso Cortés*, I, pp. VII, XI-XIII.

[169] F. SUÁREZ, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*, p. 977.

[170] V. CACHO VIU, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 42-44. Introducción de O. RUIZ MANJÓN.

[171] B. CATTANÉO, *Montalembert: un catholique en politique*, CLD, Chambray-lès-Tours, 1990; Ph. TOLLU, *Montalembert: les libertés sous le Second Empire*, Albatros, París, 1987; R.P. LECANUET, *Montalembert d'après son journal et sa correspondance. La liberté d'enseignement (1835-1850). L'Eglise et le second Empire (1850-1870)*, París, 1909-1912, 2 vols.; M. DEDESSUSLAMARE,. *Veuillot*, Rouen, 1927; L. DIMIER, *Veuillot*, París, s.f.; L. VEUILLOT, *Oeuvres Complètes, XVII. 2ème. sér. Correspondance, 1840-1852*, París. 1931.

Montalembert que no dudó en sacrificar su popularidad al declarar su apoyo a Luis Napoleón tras el golpe de 1851, una manifestación de patriotismo que tuvo como primera consecuencia arrastrar a los católicos, reseñó en el momento el diplomático español[172], lo que podía juzgarse como una actitud de abandono en el nuevo régimen. Al cabo de unos meses, Montalembert ingresaba en la Academia francesa siendo recibido por Guizot, hecho que originó una buena amistad entre los dos. El discurso de Montalembert, según lo definió Guizot, fue *ardientemente antirrevolucionario, cristiano y, en el fondo, liberal*[173]. Por su parte, Guizot –en un ambiente de expectación por tratarse de la primera sesión después del golpe de estado– no dejó de valorar lo que la civilización francesa debía a la Iglesia y a la monarquía, y los golpes que la Revolución había propinado a ambas. La censura del día siguiente amputó los dos discursos[174]. A este punto se había referido Donoso en el *Ensayo* (Lib. I, cap. VII), elogiando y criticando a un tiempo la figura de Guizot (en la única mención expresa que se le hace), al estimar que existía un ángulo ciego en su calidad de historiador de la civilización europea: la Iglesia, considerada por Donoso el alma de esa civilización.

Cuando en vísperas de 1848, hombres como Tocqueville, Lamartine o Montalembert sostenían en Francia un discurso severo sobre la descomposición de la sociedad y la laxitud del poder, Guizot aseguró con la firmeza del hombre de gobierno que nadie juzgaba el estado moral del tiempo presente con mayor severidad que él mismo. Nadie debía convencerle de que el mal estaba mucho más extendido de lo que sospechaban incluso quienes más se lamentaban de ello. Pero opinaba al mismo tiempo tres cosas: que el mal tenía curación, que su política prolongada podía curarlo, y que nunca un gabinete había estado más dispuesto a hacerlo: ellos eran los hombres más honestos de quienes habían gobernado Francia desde 1789[175]. Era la respuesta de Guizot al discurso de Donoso sobre la dictadura, antes de que éste hubiese sido pronunciado. El *profetismo* de Donoso estaba inspirado en el tiempo, y manifestaba una particular impronta francesa. El liberalismo del abanderado de la generación de 1830 muestra todas sus facetas cuando, más tarde, aún en

[172] Despacho de Donoso desde París, 10 de diciembre de 1851.

[173] Carta de Guizot a Mollien, 20 de febrero de 1852.

[174] G. DE BROGLIE, *Guizot*, Perrin, París, 2002, p. 412.

[175] Carta de Guizot a L. Gasparin, 4 de septiembre de 1847.

vida de Donoso, Guizot confió a Montalembert que deseaba sinceramente el progreso de la Iglesia Católica... para que Francia fuese cristiana. No tenía sentido en la actualidad la vieja lucha entre iglesias. Francia nunca sería protestante. Había que hacer cristianos, eso era lo que importaba[176]. Guizot, aunque no hubiese desempeñado ninguna función dentro de la Iglesia protestante, continuaba siendo la personalidad más visible de la Iglesia reformada en Francia, y se distinguía igualmente por los estrechos vínculos que mantenía con algunos representantes del catolicismo liberal[177], como Montalembert o Albert de Broglie, con quien trató igualmente Donoso en París. Con el tiempo el ascendiente de Guizot sobre Montalembert aumentó, como manifiesta la intensificación de la correspondencia entre ambos durante los años sesenta[178].

Tampoco Veuillot estuvo alejado de la esfera de Guizot después de 1848. Caída la Monarquía de Julio, Veuillot fue una de las nuevas amistades que inició Guizot en su forzado exilio londinense, y de las más fecundas que mantuvo entre los católicos. Junto a personalidades de 1830 como Thiers, Vitet o Cousin, Veuillot fue uno de los contactos que pulsaron de modo particular los intermediarios de Guizot desde ese momento. La admiración fue mutua. Para Veuillot era una lástima que un espíritu de esa categoría se hubiese formado en el nido estrecho de Calvino en vez de desarrollarse a pleno cielo católico.

A partir de 1863 Guizot comenzó a preparar un vasto ensayo sobre la religión cristiana, una obra de madurez presentada como una recopilación de meditaciones. Son tres volúmenes desiguales, publicados entre 1864 y 1868; el primero (1864) está dedicado a la esencia de la religión; el segundo (1866) pretende ser una respuesta a las tesis contemporáneas críticas con la religión; y el tercero (1868), una reflexión sobre el futuro de la religión cristiana[179]. El empeño, además de mostrar la vida religiosa de un hombre público y el diálogo que desde ahí mantiene con la realidad circundante, ofrece ciertos paralelos con el *Ensayo* de Dono-

[176] Carta de Guizot a Montalembert, 1 de noviembre de 1852.

[177] J. Morel, *Les Catholiques libéraux*, París, 1864; A. Leroy-Beaulieu, *Les Catholiques libéraux, l'Église et le libéralisme de 1830 à nos jours*, París, 1885.

[178] G. de Broglie, *Guizot*, pp. 343, 451, 457-458.

[179] F. Guizot, *Méditation sur l'essence de la religion chrétienne*, París, 1864; *Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne*, París, 1866; *Méditations sur la religion chrétienne dans ses rapports avec l'état actuel des sociétés et des esprits*, París, 1868.

so, cuyo análisis, valorando los distintos enfoques y las distintas circunstancias de los autores, aportaría de seguro cuestiones de interés. Guizot insiste ahí en la unión deseada de las Iglesias católica y protestante para la defensa de la fe, y en la evolución deseable de la Iglesia católica en un sentido liberal. La mejor acogida de las *Meditaciones* de Guizot provino de los católicos. Veuillot, aun constatando las distancias sobre determinados puntos, no dejó de considerar el libro de Guizot como un acontecimiento. El entusiasmo de Montalembert fue todavía más visible[180].

Las *Meditaciones* de Guizot son sorprendidas por la publicación del *Syllabus*, la recopilación y condena pontificia de errores modernos, considerado por el antiguo estadista francés como un acto de absurda rutina realizado en un tiempo de fanfarronadas estériles, así como una clara manifestación de las dificultades que evidenciaba la Iglesia católica en sus relaciones con el mundo laico y moderno. Este momento resulta clave a la hora de explicar el distanciamiento o la ruptura, dentro y fuera de España, de no pocos intelectuales respecto a la Iglesia, al igual que la movilización de figuras como Ortí y Lara, todo lo cual contribuirá al auge del tradicionalismo. Pero ese el comienzo de otra historia que, en cualquier caso, no es ya la de Donoso. Ni las reacciones ante el *Syllabus*, ni las características singulares de Donoso Cortés, pueden hacer olvidar el peso o la continuidad de la tradición liberal en España. Asimilar al krausismo la conciencia liberal española es fruto de la desmemoria. La generación liberal romántica de 1830, a la que perteneció Donoso, no sólo tiene un claro arraigo en España sino que expresa una particular orientación europea, por más que la impronta protestante que presenta esa generación en Francia encuentre aquí un carácter más católico. En cualquier caso, son raíces cristianas. Oponer dentro de España, por principio, una tradición liberal católica a otra de mayor inspiración protestante o agnóstica, sería no reconocer la pluralidad de la escuela liberal española. Los contrastes de Donoso Cortés, la contraposición entre el primer y segundo Donoso, las claves de su pensamiento y las críticas que levantó, no vienen sino a reafirmarlo.

JUAN MARÍA SÁNCHEZ-PRIETO
Universidad Pública de Navarra

[180] G. DE BROGLIE, *Guizot*, pp. 367, 376, 455-457.

JUAN DONOSO CORTÉS

EL CATOLICISMO, EL LIBERALISMO Y EL SOCIALISMO

Libro primero

DEL CATOLICISMO

CAPÍTULO PRIMERO

De cómo en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica

Mr. Proudhon ha escrito, en sus *Confesiones de un revolucionario*, estas notables palabras: "Es cosa que admira el ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología". Nada hay aquí que pueda causar sorpresa, sino la sorpresa de Mr. Proudhon. La teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios, es el océano que contiene y abarca todas las ciencias, así como Dios es el océano que contiene y abarca todas las cosas.

Todas ellas estuvieron antes de que fueran, y están después de creadas, en el entendimiento divino; porque si Dios las hizo de la nada, las ajustó a un molde que está en él eternamente. Todas están allí por aquella altísima manera con que están los efectos en sus causas, las consecuencias en sus principios, los reflejos en la luz, las formas en sus eternos ejemplares: en él están juntamente la anchura de la mar, la gala de los campos, las armonías de los globos, las pompas de los mundos, el esplendor de los astros, las magnificencias de los cielos. Allí está la medida, el peso y número de todas las cosas, y todas las cosas salieron de allí con número, peso y medida. Allí están las leyes inviolables y altísimas de todos los seres, y cada cual está bajo el imperio de la suya. Todo lo que vive, encuentra allí las leyes de la vida; todo lo que vegeta, las leyes de la vegetación; todo lo que se mueve, las leyes del movimiento; todo lo que tiene sentido, la ley de las sensaciones; todo el que tiene inteligencia, la ley de los entendimientos; todo el que tiene libertad, la ley de las voluntades. De esta manera puede afirmarse, sin caer en el panteísmo, que todas las cosas están en Dios, y que Dios está en todas las cosas.

Esto sirve para explicar por qué causa al compás mismo con que se disminuye la fe, se disminuyen las verdades en el mundo; y por qué causa la sociedad que vuelve la espalda a Dios, ve ennegrecerse de súbito con aterradora oscuridad todos sus horizontes. Por esta razón la religión ha sido considerada por todos los hombres, y en todos los tiempos, como el fundamento indestructible de las sociedades humanas: *Omnis humanae societatis fundamentum convellit qui religionem convellit*, dice Platón, en el libro 10 de sus *Leyes*. Según Jenofonte (sobre Sócrates): "Las ciudades y naciones más piadosas han sido siempre las más duraderas y más sabias". Plutarco afirma (contra Colotés), "que es cosa más fácil fundar una ciudad en el aire, que construir una sociedad sin la creencia de los dioses". Rousseau, en el *Contrato Social*, libro 4°, capítulo 8°, observa "que jamás se fundó estado ninguno sin que la religión le sirviese como fundamento". Voltaire dice, *Tratado de la tolerancia*, capítulo 20, "que allí donde hay una sociedad, la religión es de todo punto necesaria". Todas las legislaciones de los pueblos antiguos descansan en el temor de los dioses. Polibio declara que ese santo temor es todavía más necesario que en los otros, en los pueblos libres. Numa, para que Roma fuese la ciudad eterna, hizo de ella la ciudad santa. Entre los pueblos de la antigüedad, el romano fue el más grande, cabalmente porque fue el más religioso. Como César hubiera pronunciado un día en pleno senado ciertas palabras contra la existencia de los dioses, luego al punto Catón y Cicerón se levantaron de sus sillas, para acusar al mozo irreverente de haber pronunciado una palabra funesta a la República. Cuéntase de Fabricio, capitán romano, que como oyese al filósofo Cineas mofarse de la divinidad en presencia de Pirro, pronunció estas palabras memorables: "Plegue a los dioses que nuestros enemigos sigan esta doctrina, cuando estén en guerra con la República". La disminución de la fe, que produce la disminución de la verdad, no lleva consigo forzosamente la disminución, sino el extravío de la inteligencia humana. Misericordioso y justo a un tiempo mismo, Dios niega a las inteligencias culpables la verdad, pero no las niega la vida; las condena al error, mas no a la muerte. Por eso todos hemos visto pasar delante de nuestros ojos esos siglos de prodigiosa incredulidad y de altísima cultura, que han dejado en pos de sí un surco, menos luminoso que inflamado en la prolongación de los tiempos, y que han resplandecido con una luz fosfórica en la historia. Poned, sin embargo, en ellos vuestros ojos; miradlos una vez y otra vez, y veréis que sus resplandores son incendios; y que no ilumi-

nan sino porque relampaguean. Cualquiera diría que su iluminación procede de la explosión súbita de materias de suyo oscuras, pero inflamables, más bien que de las purísimas regiones donde se engendra aquella luz apacible, dilatada suavemente en las bóvedas del cielo, con soberano pincel, por un pintor soberano.

Y lo mismo que aquí se dice de las edades, puede decirse de los hombres. Negándoles o concediéndoles la fe, les niega Dios o les quita la verdad: ni les da ni les quita la inteligencia. La de los incrédulos puede ser altísima, y la de los creyentes humilde. La primera empero no es grande, sino a la manera del abismo; mientras que la segunda es santa, a la manera de un tabernáculo en la primera habita el error, en la segunda la verdad. En el abismo está, con el error, la muerte; en el tabernáculo, con la verdad, la vida. Por esta razón para aquellas sociedades que abandonan el culto austero de la verdad, por la idolatría del ingenio, no hay esperanza ninguna. En pos de los sofismas vienen las revoluciones, y en pos de los sofistas los verdugos.

Posee la verdad política el que conoce las leyes a que están sujetos los gobiernos; posee la verdad social el que conoce las leyes a que están sujetas las sociedades humanas; conoce estas leyes el que conoce a Dios; conoce a Dios el que oye lo que él afirma de sí, y cree lo mismo que oye. La teología es la ciencia que tiene por objeto esas afirmaciones. De donde se sigue, que toda afirmación relativa a la sociedad o al gobierno, supone una afirmación relativa a Dios; o lo que es lo mismo, que toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica.

Si todo se explica en Dios y por Dios, y la teología es la ciencia de Dios, en quien y por quien todo se explica, la teología es la ciencia de todo. Si lo es, no hay nada fuera de esa ciencia, que no tiene plural; porque el todo, que es su asunto, no le tiene. La ciencia política, la ciencia social no existen, sino en calidad de clasificaciones arbitrarias del entendimiento humano. El hombre distingue en su flaqueza lo que está unido en Dios con una unidad simplicísima. De esta manera distingue las afirmaciones políticas, de las afirmaciones sociales y de las afirmaciones religiosas; mientras que en Dios no hay sino una afirmación, única, indivisible y soberana. Aquél que cuando habla explícitamente de cualquiera cosa, ignora que habla implícitamente de Dios, y que cuando habla explícitamente de cualquier ciencia, ignora que habla implícitamente de teología, puede estar cierto de que no ha recibido de Dios sino

la inteligencia absolutamente necesaria para ser hombre. La teología, pues, considerada en su acepción más general, es el asunto perpetuo de todas las ciencias, así como Dios es el asunto perpetuo de las especulaciones humanas. Toda palabra que sale de los labios del hombre es una afirmación de la divinidad, hasta aquella que le maldice o que le niega. El que revolviéndose contra Dios exclama frenético diciendo, "te aborrezco, tú no existes", expone un sistema completo de teología; de la misma manera que el que levanta a él el corazón contrito, y le dice: "Señor, hiere a tu siervo, que te adora". El primero arroja a su rostro una blasfemia; el segundo pone a sus pies una oración: ambos empero le afirman, aunque cada cual de su manera, porque ambos pronuncian su nombre incomunicable.

En la manera de pronunciar ese nombre está la solución de los más temerosos enigmas: la vocación de las razas, el encargo providencial de los pueblos, las grandes vicisitudes de la historia, los levantamientos y las caídas de los imperios más famosos, las conquistas y las guerras, los diversos temperamentos de las gentes, la fisonomía de las naciones y hasta su varia fortuna.

Allí donde Dios es la infinita sustancia, el hombre, entregado a una contemplación silenciosa, da la muerte a sus sentidos, y pasa la vida como un sueño, acariciado por brisas olorosas y enervantes. El adorador de la infinita sustancia está condenado a una esclavitud perpetua y a una indolencia infinita: el desierto tendrá para él algo de divino sobre la ciudad, porque es más silencioso, más solitario y más grande; y sin embargo no le adorará como a su dios, porque el desierto no es infinito. El Océano sería su única divinidad, porque lo abarca todo, si no hubiera extrañas turbulencias y ruidos extraños. El sol, que todo lo alumbra, sería digno de su culto, si no abrazara con su vista su disco resplandeciente. El cielo sería su señor, si no hubiera lumbreras; y la noche, si no tuviera rumores. Su dios es todas estas cosas juntas: inmensidad, oscuridad, inmovilidad, silencio. Allí se levantarán a lo alto y de repente, por la secreta virtud de una vegetación poderosa, imperios colosales y bárbaros, que caerán con estrépito en un día, abrumados por la inmensa pesadumbre de otros más gigantescos y colosales, sin dejar rastro en la memoria de los hombres, ni de su caída ni de su levantamiento. Los ejércitos estarán sin disciplina, como los individuos sin inteligencia. El ejército será ante todas cosas, y principalmente muchedumbre. La guerra

tendrá menos por objeto averiguar cuál es la nación más heroica, que cuál es el imperio más populoso; la victoria misma no será un título de legitimidad, sino porque es el símbolo de la divinidad, siéndolo de la fuerza. Como se ve, la teología y la historia indostánica son una cosa misma.

Volviendo los ojos al Occidente, se ve, como tendida a sus puertas, una región que da entrada a un nuevo mundo, en lo moral, en lo político y en lo teológico. La inmensa divinidad oriental se descompone allí, y pierde lo que tiene de austero y de formidable: su unidad es multitud. La divinidad era allí inmóvil; la multitud bulle aquí sin reposo. Todo era allí silencio; todo es aquí rumores, cadencias y armonías. La divinidad oriental se prolongaba por todos los tiempos, y rebosaba por todos los espacios. La gran familia divina tiene aquí su árbol genealógico, y cabe toda con anchura en la cumbre de un monte. Una eterna paz reposa en el dios del Oriente: todo es aquí, en el alcázar divino, guerra, confusión y tumulto. La unidad política pasa por las mismas vicisitudes que la unidad religiosa: aquí es un imperio cada ciudad, mientras que allí todas las muchedumbres formaban un imperio. A un dios corresponde un rey; a una república de dioses otra de ciudades. En esta multitud de ciudades y de dioses todo será desordenado y confuso. Los hombres tendrán un no sé qué de heroico y de divino, y los dioses un no sé qué de terrenal y humano. Los dioses darán a los hombres la comprensión de las grandes cosas y el instinto de las cosas bellas, y los hombres darán a los dioses sus discordias y sus vicios. Habrá hombres de alta fama y virtud, y dioses incestuosos y adúlteros. Impresionable y nervioso, ese pueblo será grande por sus poetas y famoso por sus artistas, y se dará al mundo en espectáculo; la vida no será bella a sus ojos, sino en cuanto resplandece con los reflejos de la gloria; ni tendrá a la muerte por tremenda, sino en cuanto la siga el olvido: sensual hasta en la médula de sus huesos, no verá en la vida sino los placeres; y tendrá la muerte por dichosa, si muere entre flores. La familiaridad y el parentesco con sus dioses hará a ese pueblo vano, caprichoso, locuaz y petulante; falto de respeto a la divinidad, carecerá de gravedad en sus designios, de fijeza en sus propósitos, de consistencia en sus resoluciones. El mundo oriental se presentará a sus ojos como una región llena de sombras, o como un mundo poblado de estatuas: el Oriente a su vez, poniendo los ojos en su vida tan efímera, en su muerte tan temprana, en su gloria tan breve, le llamará pueblo de

niños. Para el uno la grandeza está en la duración, para el otro en el movimiento. De esta manera la teología griega, y la historia griega y el temperamento griego, son una misma cosa.

Este fenómeno es visible sobre todo en la historia del pueblo romano. Sus principales dioses, de familia etrusca, por lo que tenían de dioses eran griegos, por lo que tenían de etruscos eran orientales; por lo que tenían de griego eran muchos, por lo que tenían de orientales eran austeros y sombríos. En política como en religión, Roma es a un tiempo mismo el Oriente y el Occidente. Es una ciudad como la de Teseo, y un imperio como el de Ciro. Roma figura a Jano: en su cabeza hay dos caras, y en sus dos caras dos semblantes; el uno es el símbolo de la duración oriental, y el otro el del movimiento griego. Tan grande es su movilidad, que llega a los confines del mundo; y tan agigantada su duración, que el mundo la llama eterna. Criada por el consejo divino para preparar las vías a aquel que había de venir, su encargo providencial fue asimilarse todas las teologías y dominar a todas las gentes. Obedeciendo a un llamamiento misterioso, todos los dioses suben al Capitolio romano, y pasmadas las gentes con un súbito terror, derriban al suelo su cerviz todos los pueblos y todas las naciones. Todas las ciudades, unas después de otras, se ven desamparadas de sus dioses: los dioses, unos después de otros, se ven despojados de todos sus templos y de todas sus ciudades. Su gigantesco imperio tiene por suya la legitimidad oriental, la muchedumbre y la fuerza y la legitimidad del Occidente, la inteligencia y la disciplina. Por eso todo lo avasalla, y nada le resiste; todo lo tritura, y nadie se queja. De la misma manera que su teología tiene al mismo tiempo algo de diferente y algo de común con todas las teologías, Roma tiene algo que la es propio, y mucho que la es común con todas las ciudades vencidas por sus armas, o deslustradas por su gloria: tiene de Esparta, la severidad; de Atenas, la cultura; de Menfis, la pompa, y la grandeza de Babilonia y de Nínive. Para decirlo todo de una vez, el Oriente es la tesis, el Occidente su antítesis; y el romano imperio no significa otra cosa sino que la tesis oriental y la antítesis occidental han ido a perderse y a confundirse en la síntesis romana. Descompóngase ahora en sus elementos constitutivos esa poderosa síntesis, y se observará que no es síntesis en el orden político y social, sino porque lo es también en el orden religioso. En los pueblos orientales como en las repúblicas griegas, y en el imperio romano como en las repúblicas griegas y en los pueblos orientales, los

sistemas teológicos sirven para explicar los sistemas políticos: la teología es la luz de la historia.

La grandeza romana no podía bajar del Capitolio sino por los mismos medios que la habían servido para subir a su cumbre. Nadie podía asentar su planta en Roma, sino con el permiso de sus dioses; nadie podía escalar el Capitolio, sino derrocando antes a Júpiter Óptimo Máximo. Los antiguos, que tenían una noticia confusa de la fuerza vital que reside en todo sistema religioso, creían que ninguna ciudad podía ser vencida si antes no era abandonada por los dioses nacionales. Seguíase de aquí en todas las guerras de ciudad a ciudad, de pueblo a pueblo y de raza a raza, una contienda espiritual y religiosa, que seguía los mismos pasos que la material y política. Los sitiados, al mismo tiempo que resistían con el hierro, volvían los ojos a sus dioses para que no los dejaran en mísero abandono. Los sitiadores a su vez, los conjuraban al abandono de la ciudad con misteriosas imprecaciones. Desventurada la ciudad en donde resonaba tremenda aquella voz que decía: "Vuestros dioses se van; vuestros dioses os abandonan". El pueblo de Israel no podía ser vencido cuando Moisés levantaba las manos al Señor; y no podía vencer cuando las derribaba hacia el suelo. Moisés es la figura del género humano, proclamando en todas las edades, con diferentes fórmulas y de diferente manera, la omnipotencia de Dios y la dependencia del hombre, el poderío de la religión y la virtud de las plegarias.

Roma sucumbió, porque sus dioses sucumbieron; su imperio acabó, porque acabó su teología. De esta manera, la historia viene a poner como de relieve el gran principio que está en lo más hondo del abismo de la conciencia humana.

Roma había dado al mundo sus césares y sus dioses. Júpiter y César Augusto se habían dividido entre sí el grande imperio de las cosas humanas y divinas. El sol, que había visto levantarse y caer agigantados imperios no había visto ninguno, desde el día de su creación, de tan augusta majestad y de tan extraña grandeza. Todas las gentes habían recibido su yugo; hasta las más ásperas y agrestes habían doblado sus cervices: el mundo había depuesto las armas, la tierra guardaba silencio.

Por aquel tiempo nació, en humilde establo, de padres humildes, un niño prodigioso, en la tierra de los prodigios. Decíase de él que al tiempo de aparecer entre los hombres, había brillado una nueva estrella en el

cielo; que apenas nacido, había sido adorado de pastores y de reyes; que espíritus angélicos habían hablado a los hombres y habían cruzado por los aires; que su nombre incomunicable y misterioso había sido pronunciado en el principio del mundo; que los patriarcas habían aguardado su venida; que los profetas habían anunciado su reino, y que hasta las sibilas habían cantado sus victorias. Estos extraños rumores habían llegado hasta los oídos de los servidores del César, y de aquí un vago terror y sobresalto en sus pechos. Ese sobresalto y ese vago terror pasaron sin embargo muy pronto, cuando vieron que los días y las noches proseguían como siempre su perpetua rotación, y que el sol seguía iluminando como antes el horizonte romano. Y dijeron para sí los gobernadores imperiales: "El César es inmortal, y los rumores que oímos, fueron rumores de gente asustadiza y ociosa"; y así pasaron treinta años; contra las preocupaciones del vulgo, hay un remedio eficaz: el desprecio y el olvido.

Pero véase aquí que pasados treinta años, la gente descontentadiza y ociosa vuelve a buscar, en nuevos y mas extraños rumores, un nuevo alimento a sus ocios. El Niño se había hecho hombre, al decir de las gentes; al recibir en su cabeza las aguas del Jordán, había venido sobre él un espíritu en figura de paloma; se habían rasgado los cielos y había resonado una voz clamando en las alturas: "Este es mi Hijo muy querido". Entre tanto el que le bautizó, hombre austero y sombrío, habitante de los desiertos y aborrecedor del género humano, clamaba a las gentes sin cesar: "Haced penitencia"; y señalando con el dedo al niño hecho hombre, daba este testimonio de él: "Éste es el cordero de Dios, que quita los pecados del mundo". Que en todo esto había una farsa de mal género, representada por farsantes de mala especie, era cosa que para todos los "espíritus fuertes" de aquella edad no ofrecía ningún género de duda. El pueblo judío fue siempre muy dado a sortilegios y supersticiones. En las edades pasadas, y cuando volvía sus ojos oscurecidos con el llanto hacia su abandonado templo y hacia su patria perdida, esclavo del babilonio, no gran conquistador, anunciado por sus profetas, le había redimido del cautiverio, y le había devuelto a un tiempo mismo su templo y su patria. No era pues cosa extraña, sino antes muy natural, que aguardara una nueva redención y un nuevo libertador que quebrantara para siempre en su cerviz la dura cadena de Roma.

Si no hubiera habido más que esto, las gentes despreocupadas y entendidas de aquella edad hubieran dejado caer probablemente estos rumores, como hicieron con los pasados, hasta que el tiempo, ese gran

ministro de la razón humana, los hubiera desvanecido por los aires; pero no sé qué hado funesto dispuso de otra manera las cosas; porque sucedió que Jesús (este era el nombre de la persona de quien se contaban tan grandes prodigios) comenzó a enseñar una nueva doctrina, y obrar obras espantables. Su audacia o su locura llegó a punto de llamar hipócritas y soberbios a los soberbios e hipócritas, y blanqueados sepulcros a los que eran sepulcros blanqueados. La dureza de sus entrañas fue tan grande, que aconsejó a los pobres la paciencia, y escarneciéndolos después, celebró su buena ventura. Para vengarse de los ricos que le tuvieron siempre en menos, les dijo: "Sed misericordiosos". Condenó la fornicación y el adulterio, y comió el pan de los fornicadores y adúlteros. Desdeñó, tan grande era su envidia, a los doctores y a los sabios, y conversó, tan ruines eran sus pensamientos, con gentes rudas y groseras. Fue tan extremado en el orgullo, que se llamó señor de las tierras, de los mares y de los cielos, y fue tan consumado en las artes de la hipocresía, que lavó los pies a unos pobres pescadores; a pesar de su austeridad estudiada, dijo que su doctrina era amor; condenó el trabajo en Marta, y santificó el ocio en María; estuvo en relaciones secretas con los espíritus infernales, y por precio de su alma recibió el don de los milagros. Las turbas le seguían, y le adoraban las muchedumbres.

Como se ve, a pesar de su buena voluntad, no podían permanecer por más tiempo impasibles los guardadores de las cosas santas y de las prerrogativas imperiales, responsables como eran, por razón de sus oficios, de la majestad de la religión y de la paz del Imperio. Lo que les movió principalmente a salir de su reposo, fue el aviso que tuvieron de que por una parte una grande multitud de gentes había estado a punto de proclamarle rey de los judíos, y por otra, se había llamado a sí mismo Hijo de Dios, y había intentado apartar a los pueblos del pago de los tributos.

El que tales cosas había dicho y el que tales obras había obrado, era necesario que muriera *por el pueblo*. Faltaba sólo justificar estos cargos, y aclarar debidamente estos puntos. Por lo tocante a los tributos, como fuese preguntado sobre el particular, dio aquella célebre respuesta con que desconcertó a los curiosos, diciéndoles: "Dad a Dios lo que es de Dios, y al César, lo que es del César"; que fue tanto como decir: "Os dejo vuestro César, y os quito vuestro Júpiter". Preguntado por Pilatos y por el gran sacerdote, ratificó su dicho, afirmando de sí, que era el Hijo

de Dios; pero que no era de este mundo su reino. Entonces dijo Caifás: "Este hombre es culpable y debe morir"; y Pilatos al revés: "Dejad libre a este hombre, porque es inocente".

Caifás, gran sacerdote, miraba la cuestión bajo el punto de vista religioso; Pilatos, hombre lego, miraba la cuestión bajo el punto de vista político. Pilatos no podía comprender qué tenía que ver el estado con la religión, César con Júpiter, la política con la teología. Caifás, por el contrario, pensaba que una nueva religión trastornaría el estado, que un nuevo Dios destronaría al César, y que la cuestión política iba envuelta en la cuestión teológica. La muchedumbre pensaba instintivamente como Caifás, y en sus roncos bramidos llamaba a Pilatos enemigo de Tiberio. La cuestión quedó en este estado por entonces.

Pilatos, tipo inmortal de los jueces corrompidos, sacrificó el Justo al miedo, y entregó a Jesús a las furias populares, y creyó purificar su conciencia lavándose las manos. El Hijo de Dios subió a la cruz, lleno de vilipendios y ludibrios: allí se levantaron contra él con sus manos y con sus bocas los ricos y los pobres, los hipócritas y los soberbios, los sacerdotes y los sabios, las mujeres de mala vida y los hombres de mala conciencia, los adúlteros y los fornicadores. El Hijo expiró en la cruz pidiendo por sus verdugos, y encomendando su espíritu a su Padre.

Todo entró por un momento en reposo; pero después viéronse cosas que aún no habían visto los ojos de los hombres. La abominación de la desolación en el templo; las matronas de Sión, maldiciendo su fecundidad; los sepulcros henchidos, Jerusalén sin gente, sus muros por el suelo, su pueblo disperso por el mundo, el mundo en armas. Las águilas de Roma dando al aire míseros alaridos. Roma sin césares y sin dioses; las ciudades despobladas, y poblados los desiertos; por gobernadores de las naciones, hombres que no saben leer, vestidos de pieles; muchedumbres obedeciendo a la voz de aquél que dijo en el Jordán: "Haced penitencia"; y a la voz de aquel otro que dijo: "El que quiera ser perfecto, que deje todas las cosas, que tome su cruz y me siga"; y los reyes adorando la cruz, y la cruz levantada en todas partes.

¿Por qué tan grandes mudanzas y trastornos? ¿Por qué tan grande desolación, y tan universal cataclismo? ¿Qué significa eso? ¿Qué sucede? Nada: que unos nuevos teólogos andan anunciando una nueva teología por el mundo.

Capítulo II

De la sociedad bajo el imperio de la teología católica

Esa nueva teología se llama el Catolicismo. El Catolicismo es un sistema de civilización completo; tan completo, que en su inmensidad lo abarca todo: la ciencia de Dios, la ciencia del ángel, la ciencia del universo, la ciencia del hombre. El incrédulo cae en éxtasis a vista de su inconcebible extravagancia, y el creyente a vista de tan extraña grandeza. Si hay alguno por ventura que, al mirarle, pasa de largo y se sonríe, las gentes, más asombradas aún de tan estúpida indiferencia que de aquella grandeza colosal y de aquella extravagancia inconcebible, alzan la voz y exclaman: "Dejemos pasar al insensato".

La humanidad entera ha cursado por espacio de diez y nueve siglos en las escuelas de sus teólogos y de sus doctores; y al cabo de tanto aprender, y al cabo de tanto cursar, hoy día es, y aún no ha llegado con su sonda al abismo de su ciencia. Allí aprende cómo y cuándo han de acabar, y cuándo y cómo han tenido principio las cosas y los tiempos: allí se le descubren secretos maravillosos que estuvieron siempre escondidos a las especulaciones de los filósofos gentiles, y al entendimiento de sus sabios: allí se le revelan las causas finales de todas las cosas, el concertado movimiento de las cosas humanas, la naturaleza de los cuerpos y las esencias de los espíritus, los caminos por donde andan los hombres, el término adonde van, el punto de donde vienen, el misterio de su peregrinación y el derrotero de su viaje, el enigma de sus lágrimas, el secreto de la vida y el arcano de la muerte. Los niños, amamantados a sus fecundísimos pechos, saben hoy más que Aristóteles y Platón, luminares

de Atenas. Y sin embargo, los doctores que tales cosas enseñan, y que a tales alturas alcanzan, son humildes. Sólo al mundo católico le ha sido dado ofrecer un espectáculo en la tierra, reservado antes a los ángeles del cielo: el espectáculo de la ciencia derribada por la humildad ante el acatamiento divino.

Llámase esta teología católica, porque es universal; y lo es en todos los sentidos y bajo todos los aspectos: es universal, porque abarca todas las verdades; lo es, porque abarca todo lo que todas las verdades contienen; lo es, porque su naturaleza está destinada a dilatarse por todos los espacios, y a prolongarse por todos los tiempos; lo es en su Dios, y lo es en sus dogmas.

Dios era *unidad* en la India, *dualismo* en la Persia, *variedad* en Grecia, *muchedumbre* en Roma. El Dios vivo es *uno* en su sustancia, como el índico; *múltiple* en su persona, a la manera del pérsico; a la manera de los dioses griegos es *vario* en sus atributos; y por la multitud de los espíritus (dioses) que le sirven, es *muchedumbre*, a la manera de los dioses romanos. Es causa universal, sustancia infinita e impalpable, eterno reposo y autor de todo movimiento; es inteligencia suprema, voluntad soberana; es continente, no contenido. Él es el que lo sacó todo de la nada, y el que mantiene cada cosa en su ser; el que gobierna las cosas angélicas, las cosas humanas y las cosas infernales; es misericordiosísimo, justísimo, amorosísimo, fortísimo, potentísimo, simplicísimo, secretísimo, hermosísimo, sapientísimo; el oriente conoce su voz, el occidente le obedece, el mediodía le reverencia, el setentrión le acata. Su palabra hinche la creación, los astros velan su faz, los serafines reflejan su luz en sus alas encendidas, los cielos le sirven de trono, y la redondez de la tierra está colgada de su mano. Cuando los tiempos fueron cumplidos, el Dios católico mostró su faz; esto bastó para que todos los ídolos fabricados por los hombres cayeran derribados por el suelo. Ni podría ser de otra manera, si se atiende a que las teologías humanas no eran sino fragmentos mutilados de la teología católica, y a que los dioses de las naciones no eran otra cosa sino la deificación de alguna de las propiedades esenciales del Dios verdadero, del Dios bíblico.

El Catolicismo se apoderó del hombre en su cuerpo, en sus sentidos y en su alma. Los teólogos dogmáticos les enseñaron lo que había de creer, los morales lo que había de obrar, y los místicos, remontándose sobre todos, le enseñaron a levantarse a lo alto en alas de la oración, esa

escala de Jacob de piedras abrillantadas, por donde baja Dios hasta la tierra y sube el hombre hasta el cielo, hasta confundirse cielo y tierra, Dios y hombre, abrasados todos juntamente en el incendio de un amor infinito.

Por el Catolicismo entró el orden en el hombre, y por el hombre en las sociedades humanas. El mundo moral encontró en el día de la redención las leyes que había perdido en el día de la prevaricación y del pecado. El dogma católico fue el criterio de las ciencias, la moral católica el criterio de las acciones, y la caridad el criterio de los afectos. La conciencia humana, salida de su estado cáustico, vio claro en las tinieblas interiores, como en las tinieblas exteriores, y conoció la bienaventuranza de la paz perdida, a la luz de esos tres divinos criterios.

El orden pasó del mundo religioso al mundo moral, y del mundo moral al mundo político. El Dios católico, criador y sustentador de todas las cosas, las sujetó al gobierno de su providencia, y las gobernó por sus vicarios. S. Pablo dice, en su *Epístola a los romanos*, cap. 13: *Non est potestas nisi a Deo*; y Salomón, en los *Proverbios*, cap. 8, vers. 15: *Per me Reges regnant, et conditores legum justa decernunt*. La autoridad de sus vicarios fue santa cabalmente por lo que tuvo de ajena, es decir, de divina. La idea de la autoridad es de origen católico. Los antiguos gobernadores de las gentes pusieron su soberanía sobre fundamentos humanos; gobernaron para sí y gobernaron por la fuerza. Los gobernadores católicos, teniéndose en nada a sí propios, no fueron otra cosa sino ministros de Dios y servidores de los pueblos. Cuando el hombre llegó a ser hijo de Dios, luego al punto dejó de ser esclavo del hombre. Nada hay a un tiempo mismo más respetable, más solemne y más augusto que las palabras que la Iglesia ponía en los oídos de los príncipes cristianos, al tiempo de su consagración: "Tomad este bastón como el emblema de vuestro sagrado poder, y para que podáis fortificar al débil, sostener al que vacila, corregir al vicioso, y llevar al bueno por el camino de la salvación. Tomad el cetro como la regla de la equidad divina que gobierna al bueno y castiga al malo: aprended por aquí a amar la justicia y a aborrecer la iniquidad". Estas palabras guardaban una consonancia perfecta con la idea de la autoridad legítima, revelada al mundo por nuestro Señor Jesucristo. *Scitis quia hi, qui videntur principari gentibus, dominantur eis: et principes eorum potestatem habent ipsorum. Non ita est autem in vobis, sed quicumque votuerit fieri major, erit vester minister: et quicumque voluerit in vobis primus esse, erit omnium servus. Nam et filius hominis*

non venit ut ministraretur ei, sed ut ministraret, et daret animam suam redemptionem pro multis. (Marc. , cap. 40, vers. 42, 43, 44, 45.)

Todos ganaron con esta revolución dichosa: los pueblos y sus gobernadores; los segundos, porque no habiendo dominado antes sino sobre los cuerpos por el derecho de la fuerza, gobernaron ya los cuerpos y los espíritus juntamente, sustentados por la fuerza del derecho; los primeros, porque de la obediencia del hombre pasaron a la obediencia de Dios, y porque de la obediencia forzada pasaron a la obediencia consentida. Empero si todos ganaron, no ganaron todos igualmente, como quiera que los príncipes, en el hecho mismo de gobernar en nombre de Dios, representaban a la humanidad bajo el punto de vista de su impotencia para constituir una autoridad legítima por sí sola y en su nombre propio, mientras que los pueblos, en el hecho mismo de no obedecer en el príncipe sino a su Dios, eran los representantes de la más alta y gloriosa de las prerrogativas humanas, la que consiste en no sujetarse sino al yugo de la autoridad divina. Esto sirve para explicar por una parte la singular modestia con que resplandecen en la historia los príncipes dichosos, a quienes los hombres llaman grandes, y la Iglesia llama santos; y por otra la singular nobleza y altivez que se echa de ver en el semblante de todos los pueblos católicos. Una voz de paz, y de consuelo y de misericordia se había levantado en el mundo, y había resonado hondamente en la conciencia humana; y esa voz había enseñado a las gentes, que los pequeños y menesterosos nacen para ser servidos, porque son menesterosos y pequeños; y que los grandes y los ricos nacen para servir, porque son ricos y porque son grandes. El Catolicismo, divinizando la autoridad, santificó la obediencia; y santificando la una y divinizando la otra, condenó el orgullo en sus manifestaciones más tremendas, en el espíritu de dominación y en el espíritu de rebeldía. Dos cosas son de todo punto imposibles en una sociedad verdaderamente católica: el despotismo y las revoluciones. Rousseau, que tuvo algunas veces súbitas y grandes iluminaciones, ha escrito estas notables palabras: "Los gobiernos modernos son deudores indudablemente al Cristianismo, por una parte, de la consistencia de su autoridad, y por otra, de que sean más grandes los intervalos entre las revoluciones. Ni se ha extendido a esto sólo su influencia; porque obrando sobre ellos mismos, los ha hecho más humanos: para convencerse de ello no hay más que compararlos con los gobiernos antiguos" (*Emile*, libro 4°). Y Montesquieu ha dicho: "No cabe duda sino

que el Cristianismo ha creado entre nosotros el derecho político que reconocemos en la paz, y el de gentes que respetamos en la guerra, cuyos beneficios no agradecerá nunca suficientemente el género humano" (*Esprit des lois*, lib. 9, cap. 3º).

El mismo Dios, que es autor y gobernador de la sociedad política, es autor y gobernador de la sociedad doméstica. En lo más escondido, en lo más alto, en lo más sereno y luminoso de los cielos, reside un tabernáculo inaccesible aun a los coros de los ángeles: en ese tabernáculo inaccesible se está obrando perpetuamente el prodigio de los prodigios, y el misterio de los misterios. Allí está el Dios católico, uno y trino: uno en esencia, trino en las personas. El Padre engendra eternamente a su Hijo, y del Padre y del Hijo procede eternamente el Espíritu Santo. Y el Espíritu Santo es Dios, y el Hijo es Dios, y el Padre es Dios; y Dios no tiene plural, porque no hay más que un Dios, trino en las personas y uno en la esencia. El Espíritu Santo es Dios como el Padre; pero no es Padre: es Dios como el Hijo; pero no es Hijo. El Hijo es Dios como el Espíritu Santo; pero no es Espíritu Santo: es Dios como el Padre; pero no es Padre: el Padre es Dios como el Hijo; pero no es Hijo: es Dios como el Espíritu Santo; pero no es Espíritu Santo. El Padre es omnipotencia, el Hijo es sabiduría, el Espíritu Santo es amor; y el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son infinito amor, potencia suma, perfecta sabiduría. Allí la unidad, dilatándose, engendra eternamente la variedad; y la variedad, condensándose, se resuelve en unidad eternamente. Dios es tesis, es antítesis y es síntesis; y es tesis soberana, antítesis perfecta, síntesis infinita. Porque es uno, es Dios; porque es Dios, es perfecto; porque es perfecto, es fecundísimo; porque es fecundísimo, es variedad; porque es variedad, es familia. En su esencia están, de una manera inenarrable e incomprensible, las leyes de la creación y los ejemplares de todas las cosas. Todo ha sido hecho a su imagen, por eso la creación es una y varia. La palabra universo, tanto quiere decir como unidad y variedad juntas en uno.

El hombre fue hecho por Dios, a imagen de Dios; y no solamente a su imagen, sino también a su semejanza; por eso el hombre es uno en la esencia y trino en las personas. Eva procede de Adán, Abel es engendrado por Adán y por Eva, y Abel y Eva y Adán son una misma cosa: son el hombre, son la naturaleza humana. Adán es el hombre padre, Eva es el hombre mujer, Abel es el hombre hijo. Eva es hombre como Adán;

pero no es padre: es hombre como Abel; pero no es hijo. Adán es hombre como Abel, sin ser hijo; y como Eva, sin ser mujer. Abel es hombre como Eva, sin ser mujer; y como Adán, sin ser padre.

Todos estos nombres son nombres divinos, como son divinas las funciones santificadas por ellos. La idea de la paternidad, fundamento de la familia, no ha podido caber en el entendimiento humano. Entre el padre y el hijo no hay ninguna de aquellas diferencias fundamentales que presentan una base bastante ancha para asentar en ella un derecho. La prioridad es un hecho y nada más; la fuerza es un hecho y nada más; la prioridad y la fuerza no pueden constituir por sí mismas el derecho de la paternidad, aunque pueden dar origen a otro hecho, el hecho de la servidumbre. El nombre propio del padre, supuesto este hecho, es el de *señor*, como el nombre del hijo es el de *esclavo*. Y esta verdad que nos dicta la razón, está confirmada por la historia. En los pueblos olvidados de las grandes tradiciones bíblicas, la paternidad no ha sido nunca sino el nombre propio de la tiranía doméstica. Si hubiera existido un pueblo, olvidado, por una parte, de esas grandes tradiciones, y apartado por otra del culto de la fuerza material, en ese pueblo, los padres y los hijos hubieran sido y se hubieran llamado hermanos. La paternidad viene de Dios, y sólo de Dios puede venir en el nombre y en la esencia. Si Dios hubiera permitido el olvido completo de las tradiciones paradisiacas, el género humano, con la institución, hubiera perdido hasta su nombre.

La familia divina en su institución, divina en su esencia, ha seguido en todas partes las vicisitudes de la civilización católica; y esto es tan cierto, que la pureza o la corrupción de la primera es siempre síntoma infalible de la pureza o de la corrupción de la segunda así como la historia de las varias vicisitudes y trastornos de la segunda, es la historia de los trastornos y de las vicisitudes por que va pasando la primera.

En las edades católicas, la tendencia de la familia es a perfeccionarse; de natural se convierte en espiritual, y del hogar pasa a los claustros. Mientras que los hijos se postran reverentes en el hogar a los pies del padre y de la madre, los habitantes de los claustros, hijos más rendidos y reverentes, bañan con lágrimas los sacratísimos pies de otro Padre mejor, y el sacratísimo manto de otra Madre más tierna. Cuando la civilización católica va de vencida, y entra en su período decadente, luego al punto la familia decae, su constitución se vicia, sus elementos se descomponen y todos sus vínculos se relajan. El padre y la madre, entre

quienes no puso Dios otro medianil sino el amor, ponen entre los dos el medianil de un ceremonial severo; mientras que una familiaridad sacrílega suprime la distancia que puso Dios entre los hijos y los padres, echando por el suelo el medianil de la reverencia. La familia, entonces, envilecida y profanada se dispersa, y va a perderse en los clubs y en los casinos.

La historia de la familia puede encerrarse en pocos renglones. La familia divina, ejemplar y modelo de la familia humana, es eterna en todos sus individuos. La familia humana espiritual, que después de la divina es la más perfecta de todas, dura en todos sus individuos lo que dura el tiempo: la familia humana natural, entre el padre y la madre, dura lo que dura la vida, y entre el padre y los hijos largos años. La familia humana anticatólica, dura entre el padre y la madre algunos años; entre el padre y los hijos algunos meses; la familia artificial de los clubs dura un día, la del casino un instante. La duración es aquí, como en otras muchas cosas, la medida de las perfecciones. Entre la familia divina y la humana de los claustros hay la misma proporción que entre el tiempo y la eternidad; entre la espiritual de los claustros, la más perfecta, y la sensual de los clubs, la más imperfecta de todas las humanas, hay la misma proporción que entre la brevedad del minuto y la inmensidad de los tiempos.

Capítulo III

De la sociedad bajo el imperio de la Iglesia Católica

Constituidos, por una parte, el criterio de las ciencias, el criterio de los afectos y el criterio de las acciones; constituidas, por otra, en la sociedad la autoridad política, y en la familia la autoridad doméstica, era necesario constituir otra autoridad sobre todas las humanas, órgano infalible de todos los dogmas, depositaria augusta de todos los criterios, que fuera a un tiempo mismo santa y santificante, que fuera la palabra de Dios encarnada en el mundo, la luz de Dios reverberando en todos los horizontes, la caridad divina inflamando todas las almas; que atesorara en altísimo y escondido tabernáculo, para derramarlos por la tierra, los infinitos tesoros de las gracias del cielo; que fuera refrigerio de los hombres fatigados, refugio de los hombres pecadores, fuente de aguas vivas para los que tienen sed, pan de vida eterna para los que tienen hambre, sabiduría para los ignorantes, para los extraviados camino; que estuviera llena de advertencias y de lecciones para los poderosos, y para los pobres llena de amor y de misericordias; una autoridad puesta en tan grande altura que pudiera hablar a todas con imperio, y sobre roca tan firme que no pudiera ser contrastada por las alteradas ondas de este mar sin reposo; una autoridad fundada directamente por Dios, y que no estuviera sujeta a los vaivenes de las cosas humanas; que fuera a un tiempo mismo siempre nueva y siempre antigua, duración y progreso, y a quien asistiera Dios con especial asistencia.

Esa autoridad altísima, infalible, fundada para la eternidad, y en quien se agrada Dios eternamente, es la santa Iglesia católica, apostólica, romana, cuerpo místico del Señor, esposa dichosa del Verbo, que enseña

al mundo lo que aprende de boca del Espíritu Santo; que puesta como en una región media entre la tierra y el cielo, cambia plegarias por dones, y ofrece perpetuamente al Padre, por la salvación del mundo, la sangre preciosísima del Hijo en sacrificio perpetuo y en perfectísimo holocausto.

Como quiera que Dios hace todas las cosas acabadas y perfectas, no era propio de su infinita sabiduría dar la verdad al mundo, y entrando después en su perfecto reposo dejarla expuesta a las injurias del tiempo, vano asunto de las disputas del hombre. Por esa razón ideó eternamente su Iglesia, que resplandeció en el mundo en la plenitud de los tiempos, hermosísima y perfectísima, con aquella alta perfección y soberana hermosura que tuvo siempre en el entendimiento divino. Desde entonces ella es, para los que navegamos por este mar del mundo que hierve en tempestades, faro luminoso puesto en escollo eminente. Ella sabe lo que nos salva y lo que nos pierde; nuestro primer origen y nuestro último fin; en qué consiste la salvación, y en qué la condenación del hombre, y ella sola lo sabe; ella gobierna las almas, y ella sola las gobierna; ella ilumina los entendimientos, y ella sola los ilumina; ella endereza la voluntad, y ella sola la endereza; ella purifica y enciende los afectos, y ella sola los enciende y los purifica; ella mueve los corazones, y sola los mueve con la gracia del Espíritu Santo. En ella no cabe ni pecado, ni error, ni flaqueza; su túnica no tiene mancha; para ella las tribulaciones son triunfos, los huracanes y las brisas la llevan al puerto.

Todo en ella es espiritual, sobrenatural y milagroso: es espiritual, porque su gobierno es de las inteligencias, y porque las armas con que se defiende y con que mata son espirituales; es sobrenatural, porque todo lo ordena a un fin sobrenatural, y porque tiene por oficio ser santa y santificar sobrenaturalmente a los hombres; es milagrosa, porque todos los grandes misterios se ordenan a su milagrosa institución, y porque su existencia, su duración, sus conquistas son un milagro perpetuo. El Padre envía al Hijo a la tierra, el Hijo envía sus apóstoles al mundo y el Espíritu Santo a sus apóstoles; de esta manera, en la plenitud como en el principio de los tiempos, en la institución de la Iglesia como en la creación universal, intervienen a la vez el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Doce pecadores pronuncian las palabras que suenan misteriosamente en sus oídos, y luego al punto es conturbada la tierra: un fuego desusado arde en las venas del mundo. Un torbellino saca de quicio a las naciones, arrebata a las gentes, trastorna los imperios, confunde las razas. El género humano suda sangre bajo la pre-

sión divina, y de toda esa sangre, y de toda esa confusión de razas, de naciones y de gentes, y de esos torbellinos impetuosos, y de ese fuego que circula por todas las venas de la tierra, el mundo sale radiante y renovado, puesto a los pies de la Iglesia de nuestro Señor Jesucristo.

Esa mística ciudad de Dios tiene puertas que miran a todas partes, para significar el universal llamamiento: *Unam omnium Rempublicam agnoscimus mundum*, dice Tertuliano. Para ella no hay bárbaros ni griegos, judíos ni gentiles. En ella caben el escita y el romano, el persa y el macedonio, los que acuden del oriente y del occidente, los que vienen de la banda del septentrión y de las partes del mediodía. Suyo es el santo ministerio de la enseñanza y de la doctrina, suyo el imperio universal y el universal sacerdocio; tiene por ciudadanos a reyes y emperadores, sus héroes son los mártires y los santos. Su invencible milicia se compone de aquellos varones fortísimos que vencieron en sí todos los apetitos de la carne y sus locas concupiscencias. El mismo Dios preside invisiblemente en sus austeros senados y en sus santísimos concilios. Cuando sus pontífices hablan a la tierra, su palabra infalible ha sido escrita ya por el mismo Dios en el cielo.

Esa Iglesia puesta en el mundo sin fundamentos humanos, después de haberle sacado de un abismo de corrupción, le sacó de la noche de la barbarie. Ella ha combatido siempre los combates del Señor, y habiendo sido en todos atribulada, ha salido en todos vencedora. Los herejes niegan su doctrina, y triunfa de los herejes; todas las pasiones humanas se revelan contra su imperio, y triunfa de todas las pasiones humanas. El paganismo pelea con ella su último combate, y rinde a sus pies al paganismo. Emperadores y reyes la persiguen, y la ferocidad de sus verdugos es vencida por la constancia de sus mártires. Pelea sólo por su santa libertad, y el mundo la da el imperio.

Bajo su imperio fecundísimo han florecido las ciencias, se han purificado las costumbres, se han perfeccionado las leyes, y han crecido con rica y espontánea vegetación todas las grandes instituciones domésticas, políticas y sociales. Ella no ha tenido anatemas sino para los hombres impíos, para los pueblos rebeldes, y para los reyes tiranos. Ha defendido la libertad, contra los reyes que aspiraron a convertir la autoridad en tiranía, y la autoridad, contra los pueblos que aspiraron a una emancipación absoluta, y contra todos, los derechos de Dios y la inviolabilidad de sus santos mandamientos. No hay verdad que la Iglesia no haya proclamado, ni error a que no haya dicho anatema. La libertad, en la verdad, ha

sido para ella santa; y en el error, como el error mismo, abominable; a sus ojos el error nace sin derechos y vive sin derechos, y por esa razón ha ido a buscarle, y a perseguirle, y a extirparle en lo más recóndito del entendimiento humano. Y esa perpetua ilegitimidad, y esa desnudez perpetua del error, así como ha sido un dogma religioso, ha sido también un dogma político, proclamado en todos tiempos por todas las potestades del mundo. Todas han puesto fuera de discusión el principio en que descansan; todas han llamado error, y han despojado de toda legitimidad y de todo derecho al principio que le sirve de contraste. Todas se han declarado infalibles a sí propias en esa calificación suprema; y si no han condenado todos los errores políticos, no consiste esto en que la conciencia del género humano reconozca la legitimidad de ningún error, sino en que no ha reconocido nunca en las potestades humanas el privilegio de la infalibilidad en la calificación de los errores.

De esa impotencia radical de las potestades humanas para designar los errores, ha nacido el principio de la libertad de discusión, fundamento de las constituciones modernas. Ese principio no supone en la sociedad, como pudiera parecer a primera vista, una imparcialidad incomprensible y culpable entre la verdad y el error: se funda en otras dos suposiciones, de las cuales la una es verdadera y la otra falsa; se funda, por una parte, en que no son infalibles los gobiernos, lo cual es una cosa evidente; se funda, por otra, en la infalibilidad de la discusión, lo cual es falso a todas luces. La infalibilidad no puede resultar de la discusión, si no está antes en los que discuten; no puede estar en los que discuten, si no está al mismo tiempo en los que gobiernan: si la infalibilidad es un atributo de la naturaleza humana, está en los primeros y en los segundos; si no está en la naturaleza humana, ni está en los segundos, ni está en los primeros: o todos son falibles, o son infalibles todos. La cuestión pues consiste en averiguar si la naturaleza humana es falible o infalible; la cual se resuelve forzosamente en esta otra, conviene a saber: si la naturaleza del hombre es sana, o está caída y enferma.

En el primer caso, la infalibilidad, atributo esencial del entendimiento sano, es el primero y el más grande de todos sus atributos; de cuyo principio se siguen naturalmente las siguientes consecuencias: si el entendimiento del hombre es infalible porque es sano, no puede errar porque es infalible; si no puede errar porque es infalible, la verdad está en todos los hombres, ahora se les considere juntos, ahora se les consi-

dere aislados; si la verdad está en todos los hombres aislados o juntos, todas sus afirmaciones y todas sus negaciones han de ser forzosamente idénticas; si todas sus afirmaciones y todas sus negaciones son idénticas, la discusión es inconcebible y absurda.

En el segundo caso, la falibilidad, enfermedad del entendimiento enfermo, es la primera y la mayor de las dolencias humanas; de cuyo principio se siguen las consecuencias siguientes: si el entendimiento del hombre es falible, porque está enfermo, no puede estar nunca cierto de la verdad, porque es falible; si no puede estar nunca cierto de la verdad, porque es falible, esa incertidumbre está de una manera esencial en todos los hombres, ahora se les considere juntos, ahora se les considere aislados; si esa incertidumbre está de una manera esencial en todos los hombres, aislados o juntos, todas sus afirmaciones y todas sus negaciones son una contradicción en los términos, porque han de ser forzosamente inciertas; si todas sus afirmaciones y todas sus negaciones son inciertas, la discusión es absurda e inconcebible.

Sólo el Catolicismo ha dado una solución satisfactoria y legítima, como todas sus soluciones, a este problema temeroso. El Catolicismo enseña lo siguiente: el hombre viene de Dios, el pecado del hombre; la ignorancia y el error, como el dolor y la muerte, del pecado; la falibilidad, de la ignorancia; de la falibilidad, lo absurdo de las discusiones. Pero añade después: el hombre fue redimido; lo cual, si no significa que por el acto de la redención, y sin ningún esfuerzo suyo, salió de la esclavitud del pecado, significa, a lo menos, que por la redención adquirió la potestad de romper esas cadenas, y de convertir la ignorancia, el error, el dolor y la muerte en medios de su santificación, con el buen uso de su libertad, ennoblecida y restaurada. Para este fin instituyó Dios su Iglesia inmortal, impecable e infalible. La Iglesia representa la naturaleza humana sin pecado, tal como salió de las manos de Dios, llena de justicia original y de gracia santificante: por eso es infalible, y por eso no está sujeta a la muerte. Dios la ha puesto en la tierra para que el hombre, ayudado de la gracia, que a nadie se niega, pueda hacerse digno de que se le aplique la sangre derramada por Él en el Calvario, sujetándose libremente a sus divinas inspiraciones. Con la fe vencerá su ignorancia, con su paciencia el dolor, y con su resignación la muerte: la muerte, el dolor y la ignorancia no existen sino para ser vencidas por la fe, por la resignación y por la paciencia.

Síguese de aquí que sólo la Iglesia tiene el derecho de afirmar y de negar, y que no hay derecho fuera de ella para afirmar lo que ella niega, para negar lo que ella afirma. El día en que la sociedad, poniendo en olvido sus decisiones doctrinales, ha preguntado qué cosa es la verdad, qué cosa es el error, a la prensa y a la tribuna, a los periodistas y a las asambleas, en ese día el error y la verdad se han confundido en todos los entendimientos, la sociedad ha entrado en la región de las sombras, y ha caído bajo el imperio de las ficciones. Sintiendo por una parte en sí misma una necesidad imperiosa de someterse a la verdad, y de sustraerse al error; y siéndola imposible por otra averiguar qué cosa es el error y qué cosa es la verdad, ha formado un catálogo de verdades convencionales y arbitrarias, y otro de soñados errores, y ha dicho: adoraré las primeras y condenaré los segundos; ignorando, tan grande es su ceguedad, que adorando a las unas y condenando los otros, ni condena ni adora nada; o que si condena y si adora algo, se adora y se condena a sí misma.

La intolerancia doctrinal de la Iglesia ha salvado el mundo del caos. Su intolerancia doctrinal ha puesto fuera de cuestión la verdad política, la verdad doméstica, la verdad social y la verdad religiosa; verdades primitivas y santas que no están sujetas a discusión, porque son el fundamento de todas las discusiones; verdades que no pueden ponerse en duda un momento, sin que en ese momento mismo el entendimiento oscile, perdido entre la verdad y el error, y se oscurezca y enturbie el clarísimo espejo de la razón humana. Eso sirve para explicar por qué, mientras que la sociedad emancipada de la Iglesia no ha hecho otra cosa sino perder el tiempo en disputas efímeras y estériles, que teniendo su punto de partida en un absoluto escepticismo, no pueden dar por resultado sino un escepticismo completo. La Iglesia, y la Iglesia sola, ha tenido el santo privilegio de las discusiones fructuosas y fecundas. La teoría cartesiana, según la cual la verdad sale de la duda como Minerva de la cabeza de Júpiter, es contraria a aquella ley divina que preside al mismo tiempo a la generación de los cuerpos y a la de las ideas, en virtud de la cual los contrarios excluyen perpetuamente a sus contrarios, y los semejantes engendran siempre a sus semejantes. En virtud de esta ley, la duda sale perpetuamente de la duda, y el escepticismo del escepticismo, como la verdad de la fe, y de la verdad la ciencia.

A la comprensión profunda de esta ley de la generación intelectual de las ideas se deben las maravillas de la civilización católica. A esa por-

tentosa civilización se debe todo lo que admiramos y todo lo que vemos. Sus teólogos, aun considerados humanamente, afrentan a los filósofos modernos y a los filósofos antiguos; sus doctores causan pavor por la inmensidad de su ciencia; sus historiadores oscurecen a los de la antigüedad, por su mirada generalizadora y comprensiva. La *Ciudad de Dios*, de San Agustín, es aun hoy día el libro más profundo de la historia que el genio iluminado por los resplandores católicos ha presentado a los ojos atónitos de los hombres. Las actas de sus concilios, dejando aparte la divina inspiración, son el monumento más acabado de la prudencia humana. Las leyes canónicas vencen en sabiduría a las romanas y a las feudales. ¿Quién vence en ciencia a Sto. Tomas, en genio a S. Agustín, en majestad a Bossuet, en fuerza a S. Pablo? ¿Quién es más poeta que Dante? ¿Quién iguala a Shakespeare? ¿Quién aventaja a Calderón? ¿Quién, como Rafael, puso jamás en el lienzo inspiración y vida? Poned a las gentes la vista de las pirámides de Egipto, y os dirán: "Por aquí ha pasado una civilización grandiosa y bárbara". Ponedlas a la vista de las estatuas griegas y de los templos griegos, y os dirán: "Por aquí ha pasado una civilización graciosa, efímera y brillante". Ponedlas a la vista de un monumento romano, y os dirán: "Por aquí ha pasado un gran pueblo". Ponedlas a la vista de una catedral, y al ver tanta majestad unida a tanta belleza, tanta grandeza unida a tanto gusto, tanta gracia junta con una hermosura tan peregrina, tan severa unidad en una tan rica variedad, tanta mesura junta con tanto atrevimiento, tanta morbidez en las piedras, y tanta suavidad en sus contornos, y tan pasmosa armonía entre el silencio y la luz, las sombras y los colores, os dirán: "Por aquí ha pasado el pueblo más grande de la historia, y la más portentosa de las civilizaciones humanas: ese pueblo ha debido tener, del egipcio lo grandioso, de lo griego lo brillante, del romano lo fuerte; y sobre lo fuerte, lo brillante y lo grandioso, algo que vale más que lo grandioso, lo fuerte y lo brillante: lo inmortal y lo perfecto".

Si se pasa de las ciencias, de las letras y de las artes, al estudio de las instituciones que la Iglesia vivificó con su soplo, alimentó con su sustancia, mantuvo con su espíritu y abasteció con su ciencia, este nuevo espectáculo no ofrecerá menores maravillas y portentos. El Catolicismo, que todo lo refiere y todo lo ordena a Dios, y que refiriéndolo y ordenándolo a Dios todo, convierte la suprema libertad en elemento constitutivo del orden supremo, y la infinita variedad en elemento constitutivo de la uni-

dad infinita, es por su naturaleza la religión de las asociaciones vigorosas, unidas todas entre sí por afinidades simpáticas. En el Catolicismo el hombre no está solo nunca: para encontrar un hombre entregado a un aislamiento solitario y sombrío, personificación suprema del egoísmo y del orgullo, es necesario salir de los confines católicos. En el inmenso círculo que describen esos confines inmensos, los hombres viven agrupados entre sí, y se agrupan, obedeciendo al impulso de sus más nobles atracciones. Los grupos mismos entran los unos en los otros, y todos en uno más universal y comprensivo, dentro del cual se mueven anchamente, obedeciendo a la ley de una soberana armonía. El hijo nace y vive en la asociación doméstica, ese fundamento divino de las asociaciones humanas. Las familias se agrupan entre sí de una manera conforme a la ley de su origen; y agrupadas de esta manera forman aquellos grupos superiores que llevan el nombre de clases; las diferentes clases se consagran a diferentes funciones: unas cultivan las artes de la paz, otras las artes de la guerra; unas conquistan la gloria, otras administran la justicia, y otras acrecientan la industria. Dentro de estos grupos naturales se forman otros espontáneos, compuestos de los que buscan la gloria por una misma senda, de los que se consagran a una misma industria, de los que profesan un mismo oficio; y todos estos grupos, ordenados en sus clases, y todas las clases jerárquicamente ordenadas entre sí, constituyen el Estado, asociación ancha, en la que todas las otras se mueven con anchura.

Esto bajo el punto de vista social. Bajo el punto de vista político, las familias se asocian en grupos diferentes: cada grupo de familias constituye un municipio; cada municipio es la participación en común de las familias, que le forman del derecho de rendir culto a su dios, de administrarse a sí propias, de dar pan a los que viven, y sepultura a los muertos. Por eso cada municipio tiene un templo, símbolo de su unidad religiosa; y una casa municipal, símbolo de su unidad administrativa; y un territorio, símbolo de su unidad jurisdiccional y civil; y un cementerio, símbolo de su derecho de sepultura. Todas estas diferentes unidades constituyen la unidad municipal, la cual tiene también su símbolo en el derecho de levantar sus armas y de desplegar su bandera. De la variedad de los municipios se forma la unidad nacional, la cual a su vez se simboliza en un trono, y se personifica en un rey. Sobre todas estas magníficas asociaciones, está la de todas las naciones católicas, con sus príncipes cristianos, fraternalmente agrupados en el seno de la Iglesia. Esta per-

fectísima y suprema asociación es unidad en su cabeza, y variedad en sus miembros: es variedad en los fieles derramados por el mundo, y unidad en la cátedra santa que resplandece en Roma, cercada de divinos resplandores. Esa cátedra eminente es el centro de la humanidad, representada, en lo que tiene de varia, por los concilios generales, y en lo que tiene de una, por el que es en la tierra padre común de los fieles y vicario de Jesucristo.

Esa es variedad suprema, unidad suma y sociedad perfectísima. Todos los elementos que braman alterados y en desorden en las sociedades humanas se mueven en esta concertadamente. El pontífice es rey a un mismo tiempo por derecho divino y por derecho humano: el derecho divino resplandece principalmente en la institución; el derecho humano se manifiesta principalmente en la designación de la persona; y la persona designada para pontífice por los hombres, es instituido pontífice por Dios; así como reúne la sanción humana y la divina, junta en uno también las ventajas de las monarquías electivas y las de las hereditarias. De las unas tiene la popularidad, de las otras la inviolabilidad y el prestigio: a semejanza de las primeras, la monarquía pontifical está limitada por todas partes; a semejanza de las segundas, las limitaciones que tiene no la vienen de fuera, sino de dentro, ni de la ajena voluntad, sino de la propia. El fundamento de sus limitaciones está en su caridad ardiente, en su prodigiosa humildad, y en su prudencia infinita. ¿Qué monarquía es esta en la que el rey, siendo elegido, es venerado, y en la que, pudiendo ser reyes todos, está en pie eternamente, sin que sean parte para derribarla por tierra ni las guerras domésticas ni las discordias civiles? ¿Qué monarquía es esta en la que el rey elige a los electores que luego eligen al rey, siendo todos elegidos y todos electores? ¿Quién no ve aquí un alto y escondido misterio: la unidad engendrando perpetuamente la variedad, y la variedad constituyendo su unidad perpetuamente? ¿Quién no ve aquí representada la universal confluencia de todas las cosas? Y ¿quién no advierte que esa extraña monarquía es la representación de aquel que, siendo verdadero Dios y verdadero hombre es divinidad y humanidad, unidad y variedad juntas en uno? La ley oculta que preside a la generación de lo uno y de lo vario, debe de ser la más alta, la más universal, la más excelente y la más misteriosa de todas, como quiera que Dios ha sujetado a ella todas las cosas, las humanas como las divinas, las creadas como las increadas, las visibles como las invisibles. Sien-

do una en su esencia, es infinita en sus manifestaciones: todo lo que existe parece que no existe sino para manifestarla; y cada una de las cosas que existen, la manifiesta de diferente manera. De una manera está en Dios, de otra en Dios hecho hombre, de otra en su Iglesia, de otra en la familia, de otra en el universo; pero está en todo y en cada una de la partes del todo: aquí es un misterio invisible e incomprensible, y allí, sin dejar de ser misterio, es un fenómeno visible y un hecho palpable.

Al lado del rey, cuyo oficio es reinar con una soberanía independiente, y gobernar con un imperio absoluto, está un senado perpetuo, compuesto de príncipes que tienen de Dios el principado. Y este senado perpetuo y divino es un senado gobernante; y siendo gobernante, lo es de tal manera, que ni entorpece ni disminuye ni eclipsa la potestad suprema del monarca. La Iglesia es la sola monarquía que ha conservado intacta la plenitud de su derecho, estando perpetuamente en contacto con una oligarquía potentísima, y es la única oligarquía que, puesta en contacto con un monarca absoluto, no ha estallado en rebeliones y turbulencias. De la misma manera que en pos del rey van los príncipes, en pos de los príncipes vienen los sacerdotes encargados de un ministerio santísimo. En esta sociedad prodigiosa todas las cosas suceden al revés de como pasan en todas las asociaciones humanas. En éstas la distancia puesta entre los que están al pie y los que están en la cumbre de la jerarquía social es tan grande, que los primeros se sienten tentados del espíritu de rebelión, y los segundos caen en la tentación de la tiranía.

En la Iglesia las cosas están ordenadas de tal modo, que ni es posible la tiranía ni son posibles las rebeliones. Aquí la dignidad del súbdito es tan grande, que la del prelado está en lo que tiene de común con el súbdito, más bien que en lo especial que tiene como prelado. La mayor dignidad de los obispos no está en ser príncipes, ni la del pontífice en ser rey; está en que pontífices y obispos son, como sus súbditos, sacerdotes. Su prerrogativa altísima e incomunicable no está en la gobernación; está en la potestad de hacer al Hijo de Dios esclavo de su voz, en ofrecer el Hijo al Padre en sacrificio incruento por los delitos del mundo, en ser los canales por donde se comunica la gracia, y en el supremo e incomunicable derecho de remitir y de retener los pecados. La más alta dignidad está en lo que son todos los dignatarios, más bien que en lo que son algunos. No está en el apostolado ni en el pontificado, está en el sacerdocio.

Considerada aisladamente la dignidad pontifical, la Iglesia parece una monarquía absoluta. Considerada en sí su constitución apostólica, parece una oligarquía potentísima. Considerada por una parte la dignidad común a prelados y sacerdotes, y por otra el hondo abismo que hay entre el sacerdocio y el pueblo, parece una inmensa aristocracia. Cuando se ponen los ojos en la inmensa muchedumbre de los fieles derramados por el mundo, y se ve que el sacerdocio y el apostolado y el pontificado están a su servicio; que nada se ordena en esta sociedad prodigiosa para los crecimientos de los que mandan, sino para la salvación de los que obedecen; cuando se considera el dogma consolador de la igualdad esencial de las almas; cuando se recuerda que el Salvador del género humano padeció las afrentas de la cruz por todos y por cada uno de los hombres; cuando se proclama el principio de que el buen pastor debe morir por sus ovejas; cuando se reflexiona que el término de la acción de todos los diferentes ministerios está en la congregación de los fieles, la Iglesia parece una democracia inmensa, en la gloriosa aceptación de esta palabra, o por lo menos, una sociedad instituida para un fin esencialmente popular y democrático. Y lo más singular del caso es que la Iglesia es todo lo que parece. En las otras sociedades esas varias formas de gobierno son incompatibles entre sí, o si por acaso se juntan en uno, no se juntan jamás sin que pierdan muchas de sus propiedades esenciales. La monarquía no puede vivir juntamente con la oligarquía y con la aristocracia, sin que la primera pierda lo que naturalmente tiene de absoluta, y éstas lo que tienen de potentes. La monarquía, la oligarquía y la aristocracia no pueden vivir con la democracia, sin que ésta pierda lo que tiene de absorbente y de exclusiva, como la aristocracia lo que tiene de potente, la oligarquía lo que tiene de invasora, y la monarquía lo que tiene de absoluta; viniendo a convertirse en definitiva su mutua unión en su mutuo aniquilamiento. Sólo en la Iglesia, sociedad sobrenatural, caben todos estos gobiernos combinados armónicamente entre sí, sin perder nada de su pureza original y de su grandeza primitiva. Esta pacífica combinación de fuerzas que son entre sí contrarias, y de gobiernos cuya única ley, humanamente hablando, es la guerra, es el espectáculo más bello en los anales del mundo. Si el gobierno de la Iglesia pudiera ser definido, podría definírsele diciendo que es una inmensa aristocracia, dirigida por un poder oligárquico, puesto en la mano de un rey absoluto, el cual tiene por oficio darse perpetuamente en holocaus-

to por la salvación del pueblo. Esta definición sería el prodigio de las definiciones, de la misma manera que la cosa en ella definida es el prodigio más grande de la historia.

Resumiendo en breves palabras cuanto va dicho hasta aquí, podemos afirmar, sin temor de ser desmentidos por los hechos, que el Catolicismo ha puesto en orden y en concierto todas las cosas humanas. Ese orden y ese concierto, relativamente al hombre, significan que por el Catolicismo el cuerpo ha quedado sujeto a la voluntad, la voluntad al entendimiento, el entendimiento a la razón, la razón a la fe, y todo a la caridad, la cual tiene la virtud de trasformar al hombre en Dios, purificado con un amor infinito. Relativamente a la familia significan que por el Catolicismo han llegado a constituirse definitivamente las tres personas domésticas, juntas en uno, con dichosísima lazada. Relativamente a los gobiernos, significan que por el Catolicismo han sido santificadas la autoridad y la obediencia, y condenadas para siempre la tiranía y las revoluciones. Relativamente a la sociedad, significan que por el Catolicismo tuvo fin la guerra de las castas, y principio la concertada armonía de todos los grupos sociales; que el espíritu de asociaciones fecundas sucedió al espíritu de egoísmo y de aislamiento, y el imperio del amor al imperio del orgullo. Relativamente a las ciencias, a las letras y a las artes, significan que por el Catolicismo ha entrado el hombre en posesión de la verdad y de la belleza, del verdadero Dios y de sus divinos resplandores. Resulta, por último, de cuanto llevamos dicho hasta aquí, que con el Catolicismo apareció en el mundo una sociedad sobrenatural, excelentísima, perfectísima, fundada por Dios, conservada por Dios, asistida por Dios; que tiene en depósito perpetuamente su eterna palabra; que abastece al mundo del pan de la vida; que ni puede engañarse ni puede engañarnos; que enseña a los hombres las lecciones que aprende de su divino Maestro, que es perfecto trasunto de las divinas perfecciones, sublime ejemplar y acabado modelo de las sociedades humanas.

En los siguientes capítulos se demostrará cumplidamente que ni el Cristianismo, ni la Iglesia Católica, que es su expresión absoluta, han podido obrar tan grandes cosas, tan altos prodigios y tan maravillosas mudanzas, sin una acción sobrenatural y constante por parte de Dios, el cual gobierna sobrenaturalmente a la sociedad con su providencia y al hombre con su gracia.

Capítulo IV

El catolicismo es amor

Entre la Iglesia Católica y las otras sociedades derramadas por el mundo hay la misma distancia que entre las concepciones naturales y las sobrenaturales, entre las humanas y las divinas.

Para el mundo pagano la sociedad y la ciudad eran una cosa misma. Para el romano la sociedad era Roma; para el ateniense, Atenas. Fuera de Atenas y de Roma no había más que gentes bárbaras e incultas, por su naturaleza agrestes e insociables. El Cristianismo reveló al hombre la sociedad humana y, como si esto no fuera bastante, le reveló otra sociedad mucho más grande y excelente, a quien no puso en su inmensidad ni términos ni remates. De ella son ciudadanos los santos que triunfan en el cielo, los justos que padecen en el purgatorio, y los cristianos que combaten en la tierra. Léanse atentamente una por una todas las páginas de la historia, y después de haberlas leído, y después de haberlas meditado todas, se verá con asombro que esa concepción gigantesca viene sola, y que viene sin aviso, sin antecedente ninguno, que viene como una revelación sobrenatural, comunicada al hombre sobrenaturalmente. El mundo la recibió de un golpe, y no la vio venir; como quiera que cuando la vio, ya era venida. La vio con una sola iluminación y con una simple mirada. ¿Quién sino Dios, que es amor, podía haber enseñado a los que combaten aquí, que están en comunión con los que padecen en el purgatorio, y con los que triunfan en el cielo? ¿Quién, sino Dios, pudo unir con amorosa lazada a los muertos y a los vivientes, a los justos, a los santos y a los pecadores? ¿Quién, sino Dios, pudo poner puentes en esos inmensos océanos?

La ley de la unidad y de la variedad, esa ley por excelencia, que es a un mismo tiempo humana y divina, sin la cual nada se explica, y con la cual se explica todo, se nos muestra aquí en una de sus más portentosas manifestaciones. La variedad está en el cielo, porque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas; y esa variedad va a perderse, sin confundirse, en la unidad, porque el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, y Dios es uno. La variedad está en el paraíso, porque Adán y Eva son dos personas diferentes; y esa variedad va a perderse, sin confundirse, en la unidad, porque Adán y Eva son la naturaleza humana, y la naturaleza humana es una. La variedad está en nuestro Señor Jesucristo, porque en él concurren por una parte la naturaleza divina, y por otra la naturaleza corpórea y la espiritual, en la naturaleza humana; y la naturaleza corpórea, y la espiritual y la divina van a perderse, sin confundirse, en nuestro Señor Jesucristo, que es una sola persona. La variedad por último está en la Iglesia, que combate en la tierra, y padece en el purgatorio, y triunfa en el cielo: y esa variedad va a perderse, sin confundirse, en nuestro Señor Jesucristo, cabeza única de la Iglesia universal, el cual, considerado como Hijo único del Padre, es, como el Padre, el símbolo de la variedad de las personas, en la unidad de la esencia; así como en calidad de Dios hombre, es el símbolo de la variedad de las esencias, en la unidad de la persona; siendo considerado a un tiempo mismo, como Dios hombre y como hijo de Dios, el símbolo perfecto de todas las variedades posibles y de la unidad infinita.

Y como quiera que la suprema armonía consiste en que la unidad, de donde toda variedad nace y en la que toda variedad se resuelve, se muestre siempre idéntica a sí misma en todas sus manifestaciones, de aquí es que una misma es siempre la ley en virtud de la cual se hace uno todo lo que es vario. La variedad de la Trinidad divina es una por el amor; la variedad humana, compuesta del Padre, de la Madre y del Hijo, se hace una por el amor. La variedad de la naturaleza humana y de la divina se hacen una en nuestro Señor Jesucristo por la encarnación del Verbo en las entrañas de la Virgen, misterio de amor; la variedad de la Iglesia que combate, de la que padece y de la que triunfa, se hace una en nuestro Señor Jesucristo por las oraciones de los cristianos que triunfan, las cuales bajan convertidas en benéfico rocío sobre los cristianos que combaten, y por las oraciones de los cristianos que combaten, las cuales bajan como una lluvia fecundísima sobre los cristianos que padecen, y la

oración perfecta es el éxtasis del amor. "Dios es caridad; el que está en caridad, está en Dios y Dios en él". Si Dios es caridad, la caridad es la infinita unidad, porque Dios es la unidad infinita; si el que está en caridad está en Dios y Dios en él, Dios puede bajar hasta el hombre por la caridad, y el hombre puede remontarse por la caridad hasta Dios; y todo esto, sin confundirse: de tal manera, que ni Dios hecho hombre pierde su naturaleza divina, ni el hombre hecho Dios pierde su naturaleza humana, siendo el hombre siempre hombre, aunque sea Dios; y Dios siempre Dios, aunque sea hombre, y todo esto por medios exclusivamente sobrenaturales, es decir, por medios exclusivamente divinos.

Las gentes tuvieron noticia de este dogma supremo, como la tuvieron más o menos cabal, más o menos cumplida, de todos los dogmas católicos. En todas las zonas, en todos los tiempos, y entre todas las razas humanas, se ha conservado una fe inmortal, en una trasformación futura, tan radical y soberana, que juntaría en uno para siempre al Creador y su criatura, a la naturaleza humana y a la divina. Ya en la era paradisiaca, el enemigo del género humano habló a nuestros primeros padres de ser dioses. Después de la prevaricación y la caída, los hombres llevaron esta tradición prodigiosa hasta los últimos remates del mundo: no hay erudito que no la encuentre en el fondo de todas las teologías, por poco que ahonde en ellas. La diferencia entre el dogma purísimo conservado en la teología católica, y el dogma alterado por las tradiciones humanas, está en la manera de llegar a esa trasformación suprema, y de alcanzar ese fin soberano. El ángel de las tinieblas no engañó a nuestros primeros padres cuando afirmó que llegarían a ser a manera de dioses; el engaño estuvo en ocultarles el camino sobrenatural del amor, y en abrirles el camino natural de la desobediencia. El error de las teologías paganas no está en afirmar que la divinidad y la humanidad se juntarán en uno; está en que los paganos vinieron a considerar como cuasi de todo punto idénticas la naturaleza divina y la naturaleza humana, mientras que el Catolicismo, considerándolas como esencialmente distintas, va a la unidad por la deificación sobrenatural del hombre. Aquella superstición pagana está patente en los honores deíficos tributados a la tierra en calidad de madre inmortal y fecunda de sus dioses, y a varias de las criaturas que confundieron con los dioses mismos. Por último, la diferencia entre el panteísmo y el Catolicismo, no está en que el uno afirme y el otro niegue la deificación del hombre; está en que el panteísmo sos-

tiene que el hombre es Dios por su naturaleza, mientras que el Cristianismo afirma que puede llegar a serlo sobrenaturalmente por la gracia. Está en que el panteísmo enseña que el hombre, parte del conjunto que es Dios, es absorbido completamente por el conjunto de que forma parte; mientras que el Catolicismo enseña que el hombre, aun después de deificado, es decir, después de penetrado por la sustancia divina, conserva todavía la individualidad inviolable de su propia sustancia. El respeto de Dios hacia la individualidad humana, o lo que es lo mismo, hacia la libertad del hombre, que es la que constituye su individualidad absoluta e inviolable, es tal, según el dogma católico, que ha dividido con ella el imperio de todas las sociedades, gobernadas a un mismo tiempo por la libertad del hombre y por el consejo divino.

El amor es fecundísimo de suyo; porque es fecundísimo engendra todas las cosas varias, sin romper su propia unidad; y porque es amor, resuelve en su unidad, sin confundirlas, todas las cosas varias. El amor es, pues, infinita variedad y unidad infinita. Él es la única ley, el precepto sumo, el solo camino, el último fin. El Catolicismo es amor, porque Dios es amor; sólo el que ama es católico, y sólo el católico aprende a amar, porque sólo el católico recibe lo que sabe de fuentes sobrenaturales y divinas.

CAPÍTULO V

Que nuestro Señor Jesucristo no ha triunfado del mundo por la santidad de su doctrina, ni por las profecías y milagros, sino a pesar de todas estas cosas

El Padre es amor, y envió al Hijo por amor; el Hijo es amor, y envió al Espíritu Santo por amor; el Espíritu Santo es amor, e infunde perpetuamente en la Iglesia su amor. La Iglesia es amor, y abrasará al mundo en amor. Los que esto ignoran o los que esto han olvidado, ignorarán perpetuamente cuál es la causa sobrenatural y secreta de los fenómenos patentes y naturales, cuál es la causa invisible de todo lo visible, cuál es el vínculo que sujeta lo temporal a lo eterno, cuál es el resorte secretísimo de los movimientos del alma; de qué manera obra el Espíritu Santo en el hombre, en la sociedad la providencia, Dios en la historia.

Nuestro Señor Jesucristo no venció al mundo con su maravillosa doctrina. Si no hubiera sido otra cosa sino un hombre de doctrina maravillosa, el mundo le hubiera admirado un momento, y hubiera puesto en olvido, después, juntamente a la doctrina y al hombre. Maravillosa y todo, como era su doctrina, no fue seguida sino de alguna gente popular, cayó en desprecio de la más granada entre el pueblo judío, y durante la vida del Maestro fue ignorada del género humano.

Nuestro Señor Jesucristo no venció al mundo con sus milagros. De los mismos que le vieron mudar, con sólo su querer, la naturaleza de las cosas, andar sobre las aguas, aquietar los mares, sosegar los vientos, mandar a la vida y a la muerte; unos le llamaron Dios, otros demonio, otros prestidigitador y hechicero.

Nuestro Señor Jesucristo no venció al mundo porque se hubieran cumplido en él las antiguas profecías. La sinagoga, que era su deposita-

ria, no se convirtió, ni se convirtieron los doctores que se las sabían de memoria, ni se convirtieron las muchedumbres que las habían aprendido de los doctores.

Nuestro Señor Jesucristo no venció al mundo con la verdad. La verdad esencial del Cristianismo estaba en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, como quiera que fue siempre una, eterna , idéntica a sí misma. Esa verdad que estuvo eternamente en el seno de Dios, fue revelada al hombre, infundida en su espíritu y depositada en la historia, desde que resonó en el mundo la primera palabra divina. Y, sin embargo, el Antiguo Testamento, así en lo que tenía de eterno y de esencial, como en lo que tenía de accesorio, de local y de contingente, en sus dogmas como en sus ritos, no salvó nunca las fronteras del pueblo predestinado. Ese mismo pueblo rompió muchas veces en grandes rebeldías, persiguió a sus profetas, escarneció a sus doctores, idolatró a la manera de los pueblos gentiles, hizo pactos nefandos con los espíritus infernales, se entregó en su cuerpo y en su alma a sangrientas y horribles supersticiones, y el día en que la verdad tomó carne, la maldijo, la negó y la crucificó en el Calvario. Y mientras que la verdad, que estaba escondida en los antiguos símbolos, representada en las antiguas figuras, anunciada por los antiguos profetas, testificada con espantables prodigios y con milagros estupendos, fue puesta en una cruz, cuando vino por sí misma para explicar con su presencia el por qué de aquellos milagros estupendos y de aquellos prodigios espantables, para abonar todas las palabras proféticas, y para enseñar a las gentes lo que estaba representado en los antiguos símbolos y lo que estaba escondido en las antiguas figuras; el error se había extendido libremente por el mundo, cuan ancho es, y había cubierto todos los horizontes con sus sombras; y todo esto con una prodigiosa rapidez, y sin el auxilio de profetas, ni de símbolos, ni de figuras, ni de milagros. ¡Terrible lección, memorable documento para los que creen en la fuerza recóndita y expansiva de la verdad, y en la radical impotencia del error para hacer por sí solo su camino por el mundo!

Si nuestro Señor Jesucristo venció al mundo, lo venció a pesar de ser la verdad, a pesar de ser el anunciado por los antiguos profetas, el representado en los antiguos símbolos, el contenido en las antiguas figuras; lo venció a pesar de sus prodigiosos milagros y de su doctrina maravillosa. Ninguna otra doctrina que no hubiera sido la evangélica, hubiera podido triunfar con ese inmenso aparato de testimonios clarísimos, de prue-

bas irrefragables y de argumentos invencibles. Si el mahometismo se derramó a manera de un diluvio por el continente africano, por el asiático y por el europeo, consistió esto en que caminó a la ligera, y en que llevaba en la punta de su espada todos sus milagros, todos sus argumentos y todos sus testimonios.

El hombre prevaricador y caído no ha sido hecho para la verdad, ni la verdad para el hombre prevaricador y caído. Entre la verdad y la razón humana, después de la prevaricación del hombre, ha puesto Dios una repugnancia inmortal y una repulsión invencible. La verdad tiene en sí los títulos de su soberanía, y no pide venia para imponer su yugo; mientras que el hombre, desde que se rebeló contra su Dios, no consiente otra soberanía sino la suya propia, si no le piden antes su consentimiento y su venia. Por eso, cuando la verdad se pone delante de sus ojos, luego, al punto, comienza por negarla, y negarla es afirmarse a sí propio en calidad de soberano independiente. Si no puede negarla, entra en combate con ella, y combatiéndola combate por su soberanía. Si la vence la crucifica, si es vencido huye; huyendo cree huir de su servidumbre, y crucificándola cree crucificar a su tirano.

Por el contrario, entre la razón humana y lo absurdo hay una afinidad secreta, un parentesco estrechísimo. El pecado los ha unido con el vínculo de un indisoluble matrimonio. Lo absurdo triunfa del hombre cabalmente, porque está desnudo de todo derecho anterior y superior a la razón humana. El hombre la acepta cabalmente, porque viene desnudo, porque careciendo de derechos no tiene pretensiones; su voluntad le acepta, porque es hijo de su entendimiento, y el entendimiento se complace en él porque es su propio hijo, su propio verbo; porque es testimonio vivo de su potencia creadora. En el acto de su creación el hombre es a manera de Dios, y se llama Dios a sí propio. Y si es Dios a manera de Dios, para el hombre todo lo demás es menos. ¿Qué importa que el otro sea el Dios de la verdad, si él es el Dios de lo absurdo? Por lo menos será independiente, a manera de Dios; será soberano, a manera de Dios; adorando a su obra, se adorará a sí propio; magnificándola, será magnificador de sí mismo.

Vosotros los que aspiráis a sojuzgar a las gentes, a dominar en las naciones y a ejercer un imperio sobre la razón humana, no os anunciéis como depositarios de verdades clarísimas y evidentes; y sobre todo no declaréis vuestras pruebas, si las tenéis, porque jamás el mundo os reco-

nocerá por señores, antes se rebelará contra el yugo brutal de vuestra evidencia. Anunciad, por el contrario, que poseéis un argumento que echa por tierra una verdad matemática; que vais a demostrar que dos y dos no hacen cuatro, sino cinco; que Dios no existe, o que el hombre es Dios; que el mundo ha sido esclavo hasta ahora de vergonzosas supersticiones; que la sabiduría de los siglos no es otra cosa sino pura ignorancia; que toda revelación es una impostura; que todo gobierno es tiranía, y toda obediencia servidumbre; que lo hermoso es feo, que lo feo es hermosísimo; que el bien es mal, y el mal es bien; que el diablo es Dios, y que Dios es el diablo; que fuera de este mundo no hay ni infierno ni paraíso; que el mundo que habitamos es un infierno presente y un paraíso futuro; que la libertad, la igualdad y la fraternidad son dogmas incompatibles con la superstición cristiana; que el robo es un derecho imprescriptible, y que las propiedades un robo; que no hay orden sino en la anarquía, ni hay anarquía sin orden; y estad ciertos de que con este solo anuncio, el mundo maravillado de vuestra sabiduría, y fascinado por vuestra ciencia, pondrá a vuestras palabras un oído atento y reverente. Si al buen sentido, de que habéis dado larga muestra anunciando la demostración de todas estas cosas, añadís después el buen sentido de no demostrarlas de ninguna manera; o si, como única demostración de vuestras blasfemias y de vuestras afirmaciones, dais vuestras blasfemias y vuestras afirmaciones mismas, entonces el género humano os pondrá sobre los cuernos de la luna; sobre todo, si ponéis un cuidado exquisito en llamar la atención de las gentes hacia vuestra buena fe, llevada hasta el punto de presentaros desnudos como estáis, sin haber acudido a las vanas supercherías de vanas razones, de vanos antecedentes históricos y de vanos milagros, dando así un público testimonio de vuestra fe en el triunfo de la verdad por sí sola; y si, por último, revolviendo a todas partes vuestros ojos, preguntáis dónde están y qué se hicieron vuestros enemigos, entonces el mundo extático, atónito, proclamará a una voz vuestra magnanimidad, y vuestra grandeza, y vuestra victoria, y os apellidará píos, felices, triunfadores.

Yo no sé si hay algo, debajo del sol, más vil y despreciable que el género humano fuera de las vías católicas.

En la escala de su degradación y de su vileza, las muchedumbres engañadas por los sofistas y oprimidas por los tiranos son las más degradadas y las más viles; los sofistas vienen después, y los tiranos que tien-

den su látigo sangriento sobre los unos y sobre las otras, son, si bien se mira, los menos viles, los menos degradados y los menos despreciables. Los primeros idólatras salen apenas de la mano de Dios, cuando dan consigo en la de los tiranos babilónicos. El paganismo antiguo va rodando de abismo en abismo, de sofista en sofista y de tirano en tirano, hasta caer en la mano de Calígula, monstruo horrendo y afrentoso con formas humanas, con ardores insensatos y con apetitos bestiales. El moderno comienza por adorarse a sí propio en una prostituta, para derribarse a los pies de Marat el tirano, cínico y sangriento; y a los de Robespierre, encarnación suprema de la vanidad humana, con sus instintos inexorables y feroces. El novísimo va a caer en un abismo más hondo y más oscuro; tal vez se remueve ya en el cieno de las cloacas sociales el que ha de ajustar a su cerviz el yugo de sus impúdicas y feroces insolencias.

Capítulo VI

Que Nuestro Señor Jesucristo ha triunfado del mundo exclusivamente por medios sobrenaturales

Cuando esté puesto en lo alto, es decir, en la cruz, traeré todas las cosas a mí: es decir, aseguraré mi dominación y mi victoria sobre el mundo. En estas palabras, solemnemente proféticas, descubrió el Señor a sus discípulos a un mismo tiempo lo poco que valían para la conversión del mundo las profecías que anunciaron su advenimiento, los milagros que publicaban su omnipotencia, la santidad de su doctrina, testimonio de su gloria, y lo poderoso que había de ser para obrar este prodigio su inmensísimo amor revelado a la tierra en su crucifixión y en su muerte.

Ego veni in nomine Patris mei, et non accipitis me: si allius venerit in nomine suo, illum accipietis (Joann., cap. 5, vers. 43). En estas palabras está anunciado el triunfo natural del error sobre la verdad, del mal sobre el bien. En ellas está el secreto del olvido en que tenían puesto a Dios todas las gentes, de la propagación asombrosa de las supersticiones paganas, de las hondas tinieblas tendidas por el mundo; así como el anuncio de las futuras crecientes de los errores humanos, de la futura disminución de la verdad entre los hombres, de las tribulaciones de la Iglesia, de las persecuciones de los justos, de las victorias de los sofistas, de la popularidad de los blasfemos. En aquellas palabras está como encerrada la historia, con todos los escándalos, con todas las herejías, con todas las revoluciones. En ellas se nos declara por qué, puesto entre Barrabas y Jesús el pueblo judío, condena a Jesús y escoge a Barrabas; por qué, puesto hoy el mundo entre la teología católica y la socialista, escoge la socialista y deja la católica; por qué las discusiones humanas

van a parar a la negación de lo evidente y a la proclamación de lo absurdo. En esas palabras, verdaderamente maravillosas, está el secreto de todo lo que nuestros padres vieron, de todo lo que verán nuestros hijos, de todo lo que vemos nosotros. No: ninguno puede ir al Hijo, es decir, a la verdad, si su Padre no le llama: palabras profundísimas que atestiguan a un tiempo mismo la omnipotencia de Dios y la impotencia radical, invencible, del género humano.

Pero el Padre llamará y le responderán las gentes; el Hijo será puesto en la cruz y atraerá a sí todas las cosas: ahí está la promesa salvadora del triunfo sobrenatural de la verdad sobre el error, del bien sobre el mal; promesa que será del todo cumplida al fin de los tiempos.

Pater meus usque modo operatur: et ego operor. Sicut Pater... sic et filius quos vult vivificat (Joann., cap. 5, vers. 17, 2l). *Expedit vobis ut ego vadam: si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos: si autem abiero mittam eum ad vos* (Joann., cap. 16, vers. 7).

Las lenguas de todos los doctores, las plumas de todos los sabios no bastarían para explicar todo lo que esas palabras contienen. En ellas se declara la soberana virtud de la gracia, y la acción sobrenatural, invisible, permanente, del Espíritu Santo. Ahí está el sobrenaturalismo católico con su infinita fecundidad y con sus maravillas inenarrables; ahí está explicado, sobre todo, el triunfo de la cruz, que es el mayor y el más inconcebible de todos los portentos.

En efecto: el Cristianismo, humanamente hablando, debía sucumbir, y era necesario que sucumbiera: debía sucumbir, lo primero, porque era la verdad; lo segundo, porque tenía en su apoyo testimonios elocuentísimos, milagros portentosos y pruebas irrefragables. Jamás el género humano dejó de resbalarse y de protestar contra todas esas cosas separadas; y no era probable, ni creíble, ni imaginable siquiera, que dejara de resbalarse y de protestar contra todas ellas juntas; y de hecho estalló en blasfemias, y en protestas, y en rebeldías.

Empero el Justo subió a la cruz por amor, y derramó su sangre por amor, y dio su vida por amor; y ese amor infinito y esa preciosísima sangre merecieron al mundo la venida del Espíritu Santo. Entonces todas las cosas mudaron de faz, porque la razón fue vencida por la fe, y la naturaleza por la gracia.

¡Cuán admirable es Dios en sus obras, cuán maravilloso en sus designios, y cuán sublime en sus pensamientos! El hombre y la verdad andaban reñidos; el orgullo indomable del primero se compadecía mal con la evidencia un tanto insolente y brutal de la segunda. Dios templó la evidencia de la segunda poniéndola entre nubes trasparentes, y envió al primero la fe, y enviándosela, ajustó con él este pacto: "Yo dividiré contigo el imperio; yo te diré lo que has de creer, y te daré fuerza para que lo creas, pero no oprimiré con el yugo de la evidencia tu voluntad soberana; te doy la mano para salvarte, pero te dejo derecho de perderte; obra conmigo tu salvación, o piérdete tú solo; no te quitaré lo que te di, y el día que te saqué de la nada, te di el libre albedrío". Y este pacto, por la gracia de Dios, fue libremente aceptado por el hombre. De esta manera la oscuridad dogmática del Catolicismo salvó de un naufragio cierto a su evidencia histórica. La fe, más conforme que la evidencia con el entendimiento del hombre, salvó del naufragio a la razón humana. La verdad debía de ser propuesta por la fe, si había de ser aceptada por el hombre, rebelde de suyo contra la tiranía de la evidencia.

Y el mismo espíritu que propone lo que se ha de creer, y nos da fuerza para que lo creamos, propone lo que es necesario obrar, y nos da el deseo de obrarlo, y obra con nosotros para que lo obremos. Tan grande es la miseria del hombre, tan honda su abyección, tan absoluta su ignorancia y tan radical su impotencia, que no puede por sí solo ni formar un buen propósito, ni trazar un gran designio, ni concebir un gran deseo de cosa que agrade a Dios y que aproveche a la salvación de su alma. Y por otro lado, es tan alta su dignidad, su naturaleza tan noble, su origen tan excelso, su fin tan glorioso, que el mismo Dios piensa por su pensamiento, ve por sus ojos, anda con sus pies y obra por sus manos. Él es el que le lleva para que ande, y el que le detiene para que no tropiece, y el que manda a sus ángeles que le asistan para que no caiga; y si por ventura cae, él le levanta por sí mimo; y puesto en pie, le hace que desee perseverar y le hace que persevere. Por eso dice S. Agustín: "Ninguno creemos que viene a la verdadera salud, si Dios no lo llama; y ninguno, después de llamado, obra lo que conviene para esta misma salud, si él no lo ayuda". Por eso dice el mismo Dios, en el evangelio de San Juan, cap. 15, vers. 4. y 5: *Manete in me et ego in vobis. Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite: sic nec vos, nisi in me manseritis. Ego sum vitis: vos palmites: qui manet in me, et ego*

in eo, hic fert fructum multum: quia sine me nihil potestis facere. El Apóstol, en su segunda epístola a los de Corinto, cap. 3, vers. 4 y 5, dice: *Fiduciam autem talem habemus per Christum ad Deum, non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis: sed sufficientia nostra ex Deo est*. Esta misma impotencia radical del hombre en el negocio de su salvación, confesaba el santo Job cuando decía (cap. 14.): "¿Quién puede hacer limpia una cosa concebida de masa sucia, sino vos, Señor?" Moisés diciendo (Exod. c. 34.): "Nadie por sí mismo puede ser inocente delante de Ti". S. Agustín, en el inimitable libro de *Las confesiones*, volviéndose a Dios, le dice: "Señor, dadme gracia para hacer lo que vos mandáis, y mandadme lo que mejor os parezca". De manera, que así como Dios me declara lo que debo creer, y me da fuerzas para creerlo, del mismo modo me manda lo que debo obrar, y me da gracia para obrar aquello mismo que me ha ordenado.

¿Qué entendimiento habrá que conozca, qué lengua habrá que declare, qué pluma habrá que escriba la manera en que Dios obra en el hombre estos soberanos prodigios, y cómo le lleva por el camino de la salvación con mano a un mismo tiempo misericordiosa y justa, suavísima y potente? ¿Quién señalará los linderos de ese imperio espiritual, entre la voluntad divina y el libre albedrío del hombre? ¿Quién dirá cómo concurren sin confundirse y sin menoscabarse? Sólo sé una cosa, Señor; que pobre y humilde como soy, y grande y potente como eres, me respetas tanto como me amas, y me amas tanto como me respetas. Sé que no me abandonarás a mí mismo, porque por mí mismo nada puedo sino olvidarte y perderme; y sé que al tenderme la mano que me salva, me la tenderás tan blanda, tan cariñosa y tan suave, que no la sentiré venir. Tú eres como silbo de viento delgado en lo suave, como aquilón en lo fuerte. Soy llevado por Ti, como por el aquilón, y me muevo hacia Ti libremente, como mecido por viento delgado. Me llevas como si me empujaras; pero no me empujas, sino que me solicitas. Yo soy el que me muevo, y sin embargo Tú te mueves en mí. Tú vienes a mi puerta y llamas con blandura, y si no respondo, aguardas a mi puerta y vuelves a llamar sé que puedo no responderte, y perderme; sé que puedo responderle, y salvarme; pero sé que no podría responderte si Tú no me llamaras, y que cuando respondo, respondo lo que me dices, siendo tuya la pregunta, y tuya y mía la respuesta. Sé que no puedo obrar sin Ti, y que por Ti obro, y que cuando obro, merezco; pero que no merezco sino por-

que Tú me ayudas a merecer, como me ayudaste a obrar; sé que cuando me premias porque merezco, y cuando merezco porque obro, me das tres gracias: la gracia del premio, con que galardonas; la gracia del merecer que me diste, con la cual galardonaste; la gracia que me diste de obrar con ayuda tuya. Sé que Tú eres como la madre, y yo como el niño pequeñuelo en quien la madre infunde el deseo de andar, y luego le da la mano para que ande, y después le da un beso en la frente porque deseó andar y anduvo con la ayuda de su mano. Sé que no escribo sino porque Tú me has encendido en el deseo de escribir, y que no escribo sino lo que me enseñas o lo que permites que escriba; creo que el que cree que mueve un miembro sin Ti, ni te conoce ni es cristiano.

Yo pido perdón a mis lectores por haber entrado, siendo profano y lego como soy, por el camino recóndito y escabroso de la gracia. Todos reconocerán, sin embargo, a poco que reflexionen, que el entrar algún tanto por ese áspero camino, era una exigencia imperiosa del gravísimo asunto que vengo tratando en los últimos capítulos. Tratábase de averiguar cuál es la explicación legítima del prodigio, siempre antiguo y siempre nuevo, de la acción poderosa que el Cristianismo ha ejercido y está ejerciendo en el mundo, para venir a parar después en el misterio no menos estupendo y prodigioso de la virtud de trasformación que ha mostrado en sí al ponerse en relación y contacto con las sociedades humanas. El prodigio de su propagación y de su triunfo no está en los testimonios históricos, ni en los anuncios proféticos, ni en la santidad de su doctrina; circunstancias todas que, en el estado a que fue reducido el hombre después de la prevaricación y de la culpa, han sido más propias para apartar de él a las gentes, que para llevarle triunfante y vencedor hasta los términos más apartados de la tierra. Los milagros no han sido tampoco parte para obrar este prodigio; porque si bien es cierto que considerados en sí son una cosa sobrenatural, considerados como una prueba exterior, son una prueba natural sujeta a las mismas condiciones que los otros testimonios humanos. La propagación y el triunfo del Cristianismo es un hecho sobrenatural, como quiera que se ha propagado y ha triunfado a pesar de llevar en sí todo lo que debía haber impedido su propagación y su victoria. Siendo este un hecho sobrenatural, no podía explicarse legítimamente sino subiendo a una causa que, siendo por su naturaleza sobrenatural, obrara en lo exterior de una manera conforme a su propia naturaleza, es decir, sobrenaturalmente. Esta causa, sobrena-

tural en sí misma y sobrenatural en su acción, es la gracia. La gracia nos fue merecida por el Señor cuando padeció en la cruz muerte afrentosa, y la recibieron los apóstoles cuando bajó sobre ellos el autor de toda gracia y de toda santificación, el Espíritu Santo. El Espíritu Santo infundió en los apóstoles la gracia que nos mereció la muerte del Hijo por la misericordia del Padre, viniendo de esta manera a ocuparse en la obra inefable de nuestra redención, como antes en la creación del universo, la Trinidad divina.

Esto sirve para explicar dos cosas que, sin esta explicación, serían de todo punto inexplicables, conviene a saber; cómo fue que los apóstoles obraron mayores milagros que su divino Maestro, y que los milagros de los primeros fueron más fructuosos que los del segundo, según les fue anunciado por el Señor repetidas veces y en diferentes ocasiones. Consistió esto en que el rescate universal del género humano en toda la prolongación de los siglos, desde los tiempos adámicos hasta los últimos tiempos, había de ser el galardón de la sangrienta tragedia de la cruz; y en que, hasta que fuera consumada, las divinas mansiones debían estar cerradas ante los desdichados hijos de Adán con puertas de diamante.

Cuando los tiempos fueron llegados, el espíritu de Dios vino sobre los apóstoles, como un viento impetuoso, en lenguas de fuego. Entonces sucedió que sin transición ninguna fueron mudadas en un punto todas las cosas, en virtud de una acción sobrenatural y divina. En los apóstoles se obró la primera mudanza. No veían, y tuvieron luz; no entendían, y tuvieron entendimiento; eran ignorantes, y fueron sapientísimos; hablaban cosas vulgares, y hablaron cosas prodigiosas. La maldición de Babel tuvo fin: desde entonces cada pueblo había hablado su lengua; los apóstoles las hablaron, sin confusión, todas juntas; eran pusilánimes, fueron atrevidos; eran cobardes, fueron valerosos; eran perezosos, fueron diligentes; habían abandonado a su Señor por la carne y por el mundo, abandonaron por su Señor el mundo y la carne; habían dejado la cruz por la vida, dieron la vida por la cruz; murieron en sus miembros, para vivir en sus espíritus; para trasformarse en Dios, dejaron de ser hombres; para vivir vida angélica, dejaron la humana.

Y así como el Espíritu Santo había trasformado a los apóstoles, los apóstoles trasformaron al mundo; pero no ellos en verdad, sino el espíritu invencible que estaba en ellos. El mundo había visto a Dios, y no le había conocido; y ahora que no tenía su vista, tuvo su conocimiento. No

había creído en su palabra, y ahora que había dejado de hablar, creyó en su palabra; había visto sus milagros vanamente, y ahora que era ido a su Padre el que los obró, creyó en sus milagros. Había crucificado a Jesús, y adoró al que había crucificado; había adorado a los ídolos, y quemó sus ídolos. Lo que había tenido por argumentos vanos, tuvo ahora por argumentos victoriosos e inconcebibles: cambiose en amor inmenso su odio profundo.

Así como el que no tiene idea de la gracia, no la tiene tampoco del Cristianismo, el que no tiene noticia de la providencia de Dios, está en la ignorancia más completa de todas las cosas. La Providencia, tomada en su acepción más general, es el cuidado que tiene el Criador, de todas las cosas creadas. Las cosas existieron, porque Dios las crió; pero no existen, sino porque Dios cuida de ellas por medio de un cuidado continuo que viene a ser una creación incesante. Las cosas que antes de que fueran no tuvieron en sí razón de ser, no tienen en sí razón de subsistir después de que fueron: sólo Dios es la vida y la razón de la vida, el ser y la razón del ser, el subsistir y la razón del subsistir. Nada es, nada vive, nada subsiste por su virtud propia. Fuera de Dios, esos atributos supremos no están en ninguna parte ni en cosa ninguna. Dios no es a manera de un pintor que, hecho el cuadro, se separa de él, le abandona y le olvida; ni las cosas que Dios crió, subsisten de la manera que la figura pintada, que subsiste por sí sola. Dios hizo las cosas de una manera más soberana, y las cosas dependen de Dios de una manera más sustancial y excelente. Las cosas del orden natural, las del orden sobrenatural y las que, por salir del orden común natural o sobrenatural, se llaman y son milagrosas, sin dejar de ser diferentes entre sí, como quiera que son gobernadas y regidas por leyes diferentes, tienen todas algo y aun mucho de común, que consiste en su dependencia absoluta de la voluntad divina. No se afirma de las fuentes cuanto de ellas hay que afirmar, cuando se afirma que corren, porque su naturaleza es correr; ni de los árboles, cuando se afirma de ellos que fructifican, porque su naturaleza es dar frutos. Su naturaleza no da a las cosas una virtud propia e independiente de la voluntad de su Criador, sino cierta manera determinada de ser, dependiente, en todos y en cada uno de los momentos de su existencia, de la voluntad del soberano Hacedor y del divino Arquitecto. Corren las fuentes, porque Dios las manda correr con un mandamiento actual; y las manda correr, porque hoy, como en el día de su creación, ve que es bueno que corran; fructi-

fican los árboles, porque Dios los manda fructificar con un actual mandamiento; y les da este mandamiento, porque hoy, como en el día de su creación, ve que es bueno que los árboles fructifiquen. Por donde se ve cuán errados andan los que van a buscar la última explicación de los sucesos, ya en las causas segundas, que existen todas bajo la dependencia general e inmediata de Dios, ya en la fortuna, que no existe de ninguna manera. Sólo Dios es criador de todo lo que existe, el conservador de todo lo que subsiste, y el autor de todo lo que sucede, según se ve por estas palabras del Eclesiástico, cap. 11, vers. 14: *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt*. Por eso dice San Basilio, que en atribuírselo todo a Dios, está la suma de toda la filosofía cristiana, conforme a lo que dice el Señor, en San Mateo, cap. 10, vers. 29, 30: *Nonne duo passeres asse vaeneunt? Et unus ex illis non cadet super terram sine patre vestro. Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt*.

Considerando las cosas desde esta altura, se ve claro que de la misma manera depende de Dios lo que es natural, que lo que es sobrenatural y lo que es milagroso. Lo milagroso, lo sobrenatural y lo natural son fenómenos idénticos sustancialmente entre sí por razón de su origen, que es la voluntad de Dios; voluntad, que siendo actual en todos ellos, es en todos eterna. Dios quiso eterna y actualmente la resurrección de Lázaro, como quiere eterna y actualmente que los árboles fructifiquen. Y los árboles no tienen una razón más independiente de la voluntad divina para fructificar, que Lázaro para salir después de muerto del sepulcro. La diferencia de estos fenómenos no está en su esencia, puesto que uno y otro dependen de la voluntad divina, sino en el modo porque en los dos casos la divina voluntad se ejecuta y se cumple por dos diferentes maneras, y en virtud de dos leyes distintas. Una de estas dos maneras se llama y es, natural, y la otra se llama y es, milagrosa. Los hombres llamamos naturales a los prodigios diarios, y milagrosos a los prodigios intermitentes.

Por donde se ve cuán grande es la locura de los que niegan la potestad de obrar los intermitentes al mismo que obra los diarios. ¿Qué otra cosa viene a ser esto, sino negar al que hace lo que es más, la potestad de hacer lo que es menos, o lo que viene a ser lo mismo, negar que puede obrarse alguna vez aquello que se obra siempre? Vosotros, los que negáis la resurrección de Lázaro, porque es obra milagrosa, decid-

me, ¿por qué no negáis otros prodigios mayores? ¿Por qué no negáis ese sol que asoma por el oriente, y esos cielos tan hermosos y refulgentes, y tendidos, y sus luminares eternos? ¿Por qué no negáis esos mares bramadores, hermosísimos, turbulentísimos, y esa arena blanda, leve, en donde mueren humildes esos roncos bramidos, esas concertadas armonías y esas grandes turbulencias? ¿Por qué no negáis esos campos tan llenos de frescura, y esos bosques tan llenos de silencio, de majestad y de sombras, y esas inmensas cataratas con sus inmensos vuelcos, y esos deslumbradores cristales de esas clarísimas fuentes? Y si no negáis estas cosas, ¿cómo es tan grande vuestra locura, y vuestra inconsecuencia tan palpable, que negáis como imposible, o como difícil siquiera, la resurrección de un hombre? Yo de mí sé decir, que no niego mi fe sino al que afirma que habiendo abierto sus ojos exteriores para ver lo que le rodea, o sus ojos interiores para ver lo que en sí pasa, ha visto fuera o dentro de sí cosa que no sea milagro.

Síguese de lo dicho, que la distinción por una parte entre las cosas naturales y las sobrenaturales, y por otra entre los fenómenos ordinarios, así del orden natural como del sobrenatural, y los milagrosos, no lleva ni puede llevar consigo no sé qué rivalidad y antagonismo oculto entre lo que existe por la voluntad de Dios, y lo que existe por naturaleza; como si Dios no fuera el autor, y el mantenedor, y el gobernador soberano de todo lo que existe.

Todas esas distinciones, sacadas de sus límites dogmáticos, han ido a parar, a lo que vemos, a la deificación de la materia, y a la negación absoluta, radical, de la providencia y de la gracia.

Volviendo a anudar, para concluir, el hilo de este discurso, diré que la providencia viene a ser una gracia general, en virtud de la cual Dios mantiene en su ser y gobierna según su consejo todo lo que existe; así como la gracia viene a ser a manera de una providencia especial, con la que Dios tiene cuidado del hombre. El dogma de la providencia y el de la gracia nos revelan la existencia de un mundo sobrenatural, en donde residen sustancialmente la razón y las causas de todo lo que vemos: sin la luz que viene de allí, todo es tinieblas; sin la explicación que está allí, todo es inexplicable; sin esa explicación y sin esa luz todo es fenomenal, efímero, contingente; todas las cosas son humo que se deshace, fantasmas que se desvanecen, sombras que se deslizan, sueños que pasan. Lo sobrenatural está sobre nosotros, fuera de nosotros, dentro de nosotros

mismos. Lo sobrenatural circunda lo natural y lo penetra por todos sus poros.

El conocimiento de lo sobrenatural es pues el fundamento de todas las ciencias, y señaladamente de las políticas y de las morales. En vano aspiraréis a explicar al hombre sin la gracia, y a la sociedad sin la providencia: sin la providencia y sin la gracias la sociedad y el hombre son para el género humano un arcano perpetuo. La importancia de esta demostración y su trascendencia altísima se verá más adelante, cuando bosquejando el triste y lamentable cuadro de nuestros extravíos y de nuestros errores, se les vea brotar todos de la negación del sobrenaturalismo católico, como de su propia fuente. Entre tanto conviene a mi propósito dejar consignado aquí que la acción sobrenatural y constante de Dios sobre la sociedad y sobre el el anchísimo y seguro fundamento en que se asienta todo el edificio de la doctrina católica; de tal manera, que, quitado ese fundamento, todo ese gran edificio en que se mueven anchamente las generaciones humanas, viene abajo a igualarse con la tierra.

Capítulo VII

Que la Iglesia Católica ha triunfado de la sociedad a pesar de los mismos obstáculos y por los mismos medios sobrenaturales que dieron la victoria a nuestro Señor Jesucristo

La Iglesia católica, considerada como institución religiosa, ha ejercido la misma influencia en la sociedad que el Catolicismo, considerado como doctrina, en el mundo; la misma que nuestro Señor Jesucristo en el hombre. Consiste esto en que nuestro Señor Jesucristo, su doctrina y su Iglesia, no son en realidad sino tres manifestaciones diferentes de una misma cosa; conviene a saber: de la acción divina obrando sobrenatural y simultáneamente en el hombre y en todas sus potencias, en la sociedad y en todas sus instituciones. Nuestro Señor Jesucristo, el Catolicismo y la Iglesia católica, son la misma palabra, la palabra de Dios resonando perpetuamente en las alturas.

Esa palabra ha tenido que superar los mismos obstáculos, y ha triunfado por los mismos medios en sus encarnaciones diferentes. Los profetas de Israel habían anunciado la venida del Señor en la plenitud de los tiempos, habían escrito su vida, habían lamentado con tremendas lamentaciones sus tremendos infortunios, habían dicho sus dolores, habían descrito sus trabajos, habían contado una por una las gotas que componían el mar de sus lágrimas, habían visto sus congojas y vilipendios, habían levantado el acta de su pasión y de su muerte; a pesar de esto el pueblo de Israel no le conoció cuando vino, y cumplió todas las profecías olvidado de sus profetas. La vida del Señor fue santísima; su boca había sido la única boca humana que se había atrevido a pronunciar en presencia de los hombres estas palabras, insensatamente blasfemas o inefablemente divinas: "¿Quién me argüirá de pecado?" Y a pesar de esas palabras que ningún hombre había pronunciado antes, que no

pronunciará después ninguno, el mundo no le conoció, y le llenó de ignominias. Su doctrina era maravillosa y verdadera; y lo era tanto, que iba como perfumándolo todo con su extremada suavidad, y bañándolo todo con sus apacibles resplandores. Cada una de las palabras que caían blandamente de sus sacratísimos labios era una revelación portentosa, cada revelación una verdad sublime, cada verdad una esperanza o un consuelo. Y a pesar de todo, el pueblo de Israel apartó la luz de sus ojos, y cerró su corazón a aquellas portentosas consolaciones y a aquellas sublimes esperanzas. Obró milagros nunca vistos de los hombres ni oídos de las gentes, y a pesar de esto se apartaron de él con horror, como si estuviera inficionado de la lepra, o como si llevara en la frente una maldición estampada por la cólera divina, las gentes y los hombres. Hasta uno de entre sus discípulos, a quien amó con amor, fue sordo al reclamo dulce de sus dulcísimos amores, y cayó en el abismo de la traición desde la eminencia del apostolado.

La Iglesia de Jesucristo venía anunciada por grandes profetas, y representada en símbolos y figuras desde el principio de los tiempos. Su mismo divino Fundador, al abrir sus zanjas inmortales, y al modelar en un molde maravilloso sus divinas jerarquías, puso ante los ojos de sus apóstoles su historia advenidera; allí anunció sus grandes tribulaciones, sus persecuciones sin ejemplo; vio pasar uno por uno y unos en pos de otros, en sangrienta procesión, sus confesores y sus mártires. Dijo cómo las potestades del mundo y del infierno ajustarían contra ella, en odio a él, paces horribles y sacrílegas alianzas; y de qué manera triunfaría por su gracia de todas las potestades del mundo y del infierno. Tendió por toda la prolongación de los tiempos su vista soberana, y anunció el fin de todas las cosas, y la inmortalidad de su Iglesia, trasformada en aquella Jerusalén celestial, vestida de luz y de piedras resplandecientes, llena de gloria y empapada en perfumes de suavísimas fragancias. A pesar de esto, el mundo, que la vio siempre perseguida y siempre triunfante, que ha podido contar y ha contado por sus tribulaciones sus victorias, la da perpetuamente nuevas victorias con sus nuevas tribulaciones, cumpliendo así ciegamente la grande profecía, al mismo tiempo que se olvida de lo profetizado y del profeta. La Iglesia es perfecta y santísima, así como su divino fundador fue perfecto y santísimo. Ella también, y solo ella pronuncia en presencia del mundo aquella palabra nunca oída: ¿Quién me argüirá de error? ¿Quién me argüirá de pecado? Y a pesar de esa extra-

ña palabra que ella sola pronuncia, el mundo ni la desmiente ni la sigue sino con sus vituperios. Su doctrina es maravillosa y verdadera, porque es la enseñada por el gran Maestro de toda verdad y el gran Hacedor de toda maravilla, y sin embargo el mundo cursa estudios en la cátedra del error, y pone un oído atento a la elocuencia vana de impúdicos sofistas y de oscuros histriones. Recibió de su divino fundador la potestad de hacer milagros, y los hace, siendo ella misma un milagro perpetuo, y sin embargo, el mundo la llama vana superstición y vergonzosa, y es dada en espectáculo a los hombres y a las gentes. Sus propios hijos, amados con tanto amor, ponen su mano sacrílega en el rostro de su tiernísima Madre, y abandonan el santo hogar que protegió su infancia, y buscan en nueva familia y en nuevo hogar no sé qué torpes delicias y qué impuros amores: y de esta manera va siguiendo el anunciado camino de su dolorosa pasión no conocida del mundo y desconocida de los heresiarcas.

Y lo que hay aquí de singular y de maravilloso es que, imitando perfectamente a nuestro Señor Jesucristo, no padece tribulaciones a pesar de los prodigios que obra, de la vida que vive, de las verdades que enseña, y de los testimonios invencibles que acreditan la divinidad de su encargo; sino que, al revés, padece esas tribulaciones a causa de esos testimonios invencibles, de esas verdades que enseña, de esa vida santísima que vive, y de esos milagros que obra. Suprimid por un momento con la imaginación esa vida, esas verdades, esos prodigios y esos invencibles testimonios, y habréis suprimido de un solo golpe, y de una vez, todas sus tribulaciones, todas sus lágrimas, todos sus infortunios y todos sus desamparos.

En las verdades que proclama está el misterio de su tribulación, en la fuerza sobrenatural que la asiste está el misterio de su victoria; y esas dos cosas juntas explican a la vez sus victorias y sus tribulaciones.

La fuerza sobrenatural de la gracia se comunica perpetuamente a los fieles por el ministerio de los sacerdotes y por el canal de los sacramentos; y aquella fuerza sobrenatural, comunicada de esta manera a los fieles, miembros de la sociedad civil al mismo tiempo que de la Iglesia, es la que ha abierto el profundísimo abismo que hay, aun consideradas bajo el punto de vista político y social entre las sociedades antiguas y las sociedades católicas. Entre ellas, todo bien considerado, no hay otra diferencia sino la que resulta de estar las unas compuestas de católicos y las otras de paganos; de estar las unas compuestas de hombres movidos por sus ins-

tintos naturales, y las otras de hombres que, muertos más o menos completamente a su naturaleza propia, obedecen más o menos cumplidamente al impulso sobrenatural y divino de la gracia. Esto sirve para explicar la distancia que hay entre las instituciones políticas y sociales de las sociedades antiguas, y las que han brotado como de suyo y espontáneamente en las sociedades modernas; como quiera que las instituciones son la expresión social de las ideas comunes, las ideas comunes el resultado colectivo de las ideas individuales, las ideas individuales la forma intelectual de la manera de ser y de sentir del hombre; y que el hombre pagano y el hombre católico dejaron de ser y de sentir de la misma manera, siendo el uno el representante de la humanidad prevaricadora y desheredada, y el otro el representante de la humanidad redimida. Las instituciones antiguas y las modernas no son la expresión de dos sociedades diferentes, sino porque son la expresión de dos diferentes humanidades. Por eso cuando las sociedades católicas prevarican y caen, sucede que luego, al punto, el paganismo hace irrupción en ellas, y que las ideas, las costumbres, las instituciones y las sociedades mismas tornan a ser paganas.

Si hacéis abstracción por un momento de esta fuerza sobrenatural, invisible, con que el Catolicismo ha ido transformando todo lo que es visible y natural lenta y calladamente, por medio de una operación misteriosa y secretísima, todo se oscurece a vuestros ojos, y lo natural y lo sobrenatural, lo visible y lo invisible, todo es tinieblas. Todas vuestras explicaciones se convierten en hipótesis falsas, que nada explican y que son además inexplicables.

No hay espectáculo mas triste de ver, que el que presenta el hombre de esclarecido ingenio, cuando acomete la empresa imposible y absurda de explicar las cosas visibles por las visibles, las naturales por las naturales; lo cual, como quiera que todas las cosas visibles y naturales, en cuanto naturales y visibles, son una misma cosa, viene a ser tan absurdo como explicar un hecho por el mismo hecho, una cosa por la cosa misma. En este gravísimo error ha caído un hombre eminentísimo y de grandes excelencias, cuyos escritos es imposible leer sin un respeto profundo, cuyos discursos no se pueden oír sin grande admiración, y cuyas prendas personales son superiores todavía a sus escritos, a sus discursos y a sus talentos. Mr. Guizot saca ventaja a todos los escritores contemporáneos, en el arte de tender sobre las cuestiones más intrincadas una vista serena. Su

mirada, generalmente hablando, es imparcial y segura. En la expresión es limpio, en el estilo sobrio, en los atavíos del lenguaje, severamente modesto; su elocuencia misma se sujeta a su razón: su elocuencia es alta, pero su razón altísima. Por elevada que una cuestión esté, cuando Mr. Guizot sale de su reposo y va hacia ella, va siempre como del monte al valle, nunca como del valle al monte. Cuando describe los fenómenos que ve, no parece que los describe, sino que los crea. Si entra en cuestiones de partido, tiene una complacencia refinada en señalar a cada uno la parte de error y la parte de verdad que le corresponde; y no parece que se la da porque le corresponde, sino que le corresponde porque él se la señala. Por lo general, siempre que discute, discute como si enseñara, y enseña como si estuviera naturalmente revestido, para enseñar, de un magisterio eminente. Si por acaso habla de la religión, su lenguaje es solemne, ceremonioso y austero; a serle esto posible, se ve bien que iría hasta los términos de la reverencia. La parte que la concede en la obra de la restauración social, es grande, como conviene a la persona que la da y a la institución que la recibe. Nadie sabrá decir si la considera como reina y señora de las otras instituciones; lo que puede afirmarse es que en todo caso es a sus ojos como una reina amnistiada, que aun en el día de su gloria conserva las señales de su pasada servidumbre.

La calidad eminente de Mr. Guizot está en ver todo lo que ve, y en ver bien todo lo visible, y en ver cada cosa de por sí y separadamente. La parte flaca de su entendimiento está en no ver de qué manera esas cosas visibles y separadas forman entre sí un conjunto jerárquico y armonioso, animado por una fuerza invisible. Se hecha de ver, más que en ninguna otra parte, así este gran defecto como aquella calidad eminente, en el libro que consagró a hacer una descripción cumplida de la civilización europea. Mr. Guizot ha visto todo lo que hay en esa civilización tan compleja como fecunda; todo, menos la civilización misma. El que busque los elementos múltiples y variados que la componen, búsquelos en su libro, que allí están; el que busque la poderosa unidad que la constituye, el principio de vida que circula libremente por los robustos miembros de ese cuerpo social sano y robusto, que busque todas esas cosas en otra parte, porque en su libro no se encuentran.

Mr. Guizot ha visto bien todos los elementos visibles de la civilización, y todo lo que en ellos hay de visible; y aquellos que no contienen en sí cosa que no caiga debajo de la jurisdicción de los sentidos, han sido

examinados por él cumplidamente. Había uno, empero, visible e invisible a un tiempo mismo. Ese elemento era la Iglesia. La Iglesia obraba sobre la sociedad de una manera análoga a la de los otros elementos políticos y sociales, y además de una manera que la era exclusivamente propia. Considerada como una institución nacida del tiempo y localizada en el espacio, su influencia era visible y limitada; como la de las otras instituciones localizadas en el espacio, hijas del tiempo. Considerada como una institución divina, tenía en sí una inmensa fuerza sobrenatural, la cual, no sujetándose ni a las leyes del tiempo ni a las del espacio, obraba sobre todo, y en todas partes a la vez, callada, secretísima y sobrenaturalmente. Hasta tal punto es esto verdad, que en la crítica confusión de todos los elementos sociales la Iglesia dio algo a todos los demás de exclusivamente suyo, mientras que ella solo impenetrable a la confusión, conservó siempre su identidad absoluta. Al ponerse en contacto con ella la sociedad romana, sin dejar de ser romana como antes, fue algo que antes no había sido: fue católica. Los pueblos germánicos, sin dejar de ser germánicos como antes, fueron algo que antes no habían sido: fueron católicos. Las instituciones políticas y sociales, sin perder la naturaleza que les era propia, tomaron una naturaleza que les era extraña: la naturaleza católica. Y el Catolicismo no era una vana forma, porque no dio a ninguna institución forma ninguna: era por el contrario algo de íntimo y de esencial, y por eso las dio a todas algo de profundo y de íntimo. El Catolicismo dejaba las formas y mudaba las esencias. Y al mismo tiempo que dejaba en pie todas las formas y mudaba todas las esencias, conservaba íntegra su esencia y recibía de la sociedad todas las formas. La Iglesia fue feudal, como el feudalismo fue católico; pero la Iglesia no recibía el equivalente de lo que daba, como quiera que recibía algo que era puramente exterior y que había de pasar como un accidente, mientras que daba algo de interior y de íntimo que había de permanecer como una esencia.

Resulta de aquí que en el acerbo común de la civilización europea que, como todas las otras civilizaciones y más que las otras civilizaciones, es unidad y variedad a un tiempo mismo, todos los otros elementos combinados y juntos la dieron lo que tiene de varia, mientras que la Iglesia por sí sola la dio lo que tiene de una; y dándola lo que tiene de una, la dio lo que tiene de esencial, la dio aquello de donde se toma lo que hay de más esencial en una institución que es su nombre. La civilización

europea no se llamó germánica, ni romana, ni absolutista, ni feudal: se llamó y se llama la civilización católica.

El Catolicismo no es pues solamente, como Mr. Guizot supone, uno de los varios elementos que entraron en la composición de aquella civilización admirable: es más que eso, aún mucho más que eso: es esa civilización misma. ¡Cosa singular! Mr. Guizot ve todo lo que ocupa un instante en el tiempo y un lugar circunscripto en el espacio, y no ve aquello que desborda los espacios y los tiempos; ve lo que está aquí y lo que está allí y lo que está más allá, y no ve lo que está en todas partes. En un cuerpo organizado y viviente no ve la vida que está en los miembros, y ve los miembros que le componen.

Haced por un momento abstracción de la virtud divina, de la fuerza sobrenatural que está en la Iglesia; consideradla como una institución humana que se dilata y extiende por medios puramente humanos y naturales, y Mr. Guizot tiene razón contra vosotros. La influencia de su doctrina no puede salvar los límites naturales que la asigna con su razón soberana. La dificultad, empero, quedará en pie, porque es un hecho evidente que los ha salvado. Entre la historia que dice que los ha salvado, y la razón que enseña que no los pudo salvar, hay una contradicción evidente: contradicción que es necesario resolver en una fórmula superior, y en una conciliación suprema que ponga de acuerdo los hechos con los principios y la razón con la historia. Esa fórmula ha de estar fuera de la historia y fuera de la razón, fuera de lo natural y fuera de lo visible; y está en lo que hay de invisible, de sobrenatural, de divino en la santa Iglesia católica. Ese algo divino, sobrenatural e impalpable es lo que la ha sujetado al mundo, lo que ha derribado a sus pies los obstáculos más invencibles, lo que la ha avasallado las inteligencias rebeldes y los corazones soberbios, lo que la ha levantado sobre las vicisitudes humanas, lo que ha asegurado su imperio sobre las tribus de las gentes.

Ninguno que no tenga en cuenta su virtud sobrenatural y divina, comprenderá jamás su influencia, ni sus victorias, ni sus tribulaciones; así como ninguno que no la comprenda, comprenderá jamás lo que hay de íntimo, de esencial y de profundo en la civilización europea.

LIBRO SEGUNDO

PROBLEMAS Y SOLUCIONES RELATIVOS AL ORDEN EN GENERAL

Capítulo primero

Del libre albedrío del hombre

Fuera de la acción de Dios, no hay más que la acción del hombre; fuera de la Providencia divina, no hay más que la libertad humana. La combinación de esta libertad con aquella Providencia constituye la trama variada y rica de la historia.

El libre albedrío del hombre es la obra maestra de la creación, y el más portentoso, si fuera lícito hablar así, de los portentos divinos. A él se ordenan todas las cosas invariablemente, de tal manera, que la creación sería inexplicable sin el hombre, y el hombre sería inexplicable no siendo libre. Su libertad es a un tiempo mismo su explicación y la explicación de todas las cosas. ¿Quién explicará, empero, esa libertad altísima, inviolable, santa, tan santa, tan altísima y tan inviolable, que el mismo que se la dio no se la puede quitar, y con la cual puede resistir y vencer al mismo que se la dio, con una resistencia invencible y con una tremenda victoria? ¿Quién explicará de qué manera, con esa victoria del hombre sobre Dios, queda Dios vencedor y el hombre queda vencido, y esto siendo la victoria del hombre una verdadera victoria, y el vencimiento de Dios un vencimiento verdadero? ¿Qué victoria es esa, seguida necesariamente de la muerte del vencedor? Y ¿qué vencimiento es aquel que va a parar a la glorificación del vencido? ¿Qué significa el paraíso, galardón de mi vencimiento, y el infierno, pena de mi victoria? Si en mi vencimiento está mi galardón, ¿por qué desecho naturalmente lo que me salva? Y si mi condenación está en mi victoria, ¿por qué apetezco naturalmente aquello mismo que me condena?

Cuestiones son estas que ocuparon todos los entendimientos en los siglos de los grandes doctores, y que miran hoy con desdén los petulan-

tes sofistas que no tienen fuerza para levantar del suelo las formidables armas que esgrimieron fácil y humildemente aquellos doctores santos en las edades católicas. Hoy día parece inexcusable locura tantear humildemente y ayudados con su gracia los altos designios de Dios en sus profundos misterios; como si el hombre pudiera saber alguna cosa sin entender algo de esos misterios profundos y de esos altos designios. Todas las grandes cuestiones sobre Dios parecen hoy estériles y ociosas; como si, siendo Dios inteligencia y verdad, fuera posible ocuparse de Dios sin ganar en verdad y en inteligencia.

Viniendo a la tremenda cuestión que es asunto de este capítulo, y que procuraré encerrar en los limites más estrechos, diré que la noción que se tiene generalmente del libre albedrío es de todo punto falsa. El libre albedrío no consiste, como generalmente se cree, en la facultad de escoger el bien y el mal, que le solicitan con dos contrarias solicitaciones. Si el libre albedrío consistiera en esa facultad, habían de seguirse de ello forzosamente las siguientes consecuencias, una relativa al hombre y otra relativa a Dios, que son evidentemente absurdas. La relativa al hombre consiste en que sería menos libre cuanto fuera más perfecto, como quiera que no puede crecer en perfección sin sujetarse al imperio de lo que le solicita al bien, y no puede sujetarse al imperio del bien sin sustraerse al imperio del mal, sustrayéndose del uno en el mismo grado en que se sujeta al otro; lo cual, alterando más o menos, según el grado de su perfección, el equilibrio entre esas dos solicitaciones contrarias, viene a disminuir su libertad, es decir, su facultad de escoger, en el mismo grado en que se altera ese equilibrio. Consistiendo la suma perfección en el aniquilamiento de una de esas dos contrarias solicitaciones, y suponiendo la libertad perfecta la facultad entera de escoger entre esas solicitaciones contrarias, es claro que entre la perfección y la libertad del hombre hay contradicción patente, incompatibilidad absoluta. Lo absurdo de esta consecuencia está en que, siendo el hombre libre y debiendo ser perfecto, no puede conservar su libertad sino renunciando a su perfección, ni puede ser perfecto sin renunciar a ser libre.

La consecuencia relativa a Dios consiste en que, no habiendo en Dios solicitaciones contrarias, carece de todo punto de libertad, si la libertad consiste en la facultad entera de escoger entre contrarias solicitaciones. Para que Dios fuera libre era necesario que pudiera escoger entre el bien y el mal, entre la santidad y el pecado. Entre la naturaleza

de Dios y la de la libertad así definida hay pues contradicción radical, incompatibilidad absoluta. Y como quiera que sea absurdo suponer, por una parte, que Dios no puede ser libre siendo Dios, y que no puede ser Dios siendo libre, y por otra, que el hombre no puede alcanzar su perfección sin renunciar a su libertad, ni ser libre sin renunciar a ser perfecto, síguese de aquí que la noción de la libertad que vamos explicando es de todo punto falsa, contradictoria y absurda.

El error que voy combatiendo consiste en suponer que la libertad está en la facultad de escoger, cuando no está sino en la facultad de querer, la cual supone la facultad de entender. Todo ser dotado de entendimiento y de voluntad es libre, y su libertad no es una cosa distinta de su voluntad y de su entendimiento; es su mismo entendimiento y su misma voluntad juntos en uno. Cuando se afirma de un ser que tiene entendimiento y voluntad, y de otro que es libre, se afirma de ambos una misma cosa expresada de dos maneras diferentes.

Si la libertad consiste en la facultad de entender y de querer, la libertad perfecta consistirá en entender y querer perfectamente; y como sólo Dios entiende y quiere con toda perfección, se sigue de aquí, por una ilación forzosa, que sólo Dios es perfectamente libre.

Si la libertad está en entender y en querer, el hombre es libre, porque está dotado de voluntad y de inteligencia; pero no es perfectamente libre, como quiera que no está dotado de un entendimiento infinito y perfecto y de una voluntad perfecta e infinita. La imperfección de su entendimiento está, por una parte, en que no entiende cuanto hay que entender; y por otra, en que está sujeto al error. La imperfección de su voluntad está, por una parte, en que no quiere cuanto se debe querer; y por otra, en que puede ser solicitada y vencida por el mal. De donde se sigue que la imperfección de su libertad consiste en la facultad que tiene de seguir el mal y de abrazar el error; es decir, que la imperfección de la libertad humana consiste cabalmente en aquella facultad de escoger, en que consiste, según la opinión vulgar, su perfección absoluta.

Cuando el hombre salió de las manos de Dios, entendía el bien; y porque le entendía, le quería; y porque le quería, le ejecutaba; y ejecutando el bien que quería con su voluntad y que entendía con su entendimiento, era libre. Que este es el significado cristiano de la libertad se ve claro por las siguientes palabras evangélicas: *Cognoscetis veritatem,*

et veritas liberavit vos (Joann., 8, 32). Entre su libertad y la de Dios no había, pues, otra diferencia, sino la que hay entre una cosa que puede menoscabarse y perderse, y otra que ni puede perderse ni padecer menoscabo; entre una cosa que por su naturaleza es limitada, y otra que por su naturaleza es infinita.

Cuando la mujer puso a la voz del ángel caído un oído atento y curioso, luego al punto su entendimiento comenzó a oscurecerse, su voluntad a enflaquecer; apartada de Dios, que era su apoyo, padeció un súbito desfallecimiento. En aquel instante mismo su libertad, que no era una cosa diferente de su voluntad y de su entendimiento, quedó enferma. Cuando pasó de la culpable contemplación al acto culpable, su entendimiento padeció una grande oscuridad, su voluntad un profundo desmayo; la mujer arrastró al hombre desfallecido, y la libertad humana cayó en tristísima flaqueza.

Confundiendo la noción de la libertad con la de una independencia soberana, preguntan algunos por qué se dice que el hombre fue esclavo cuando cayó bajo la jurisdicción del demonio, al mismo tiempo que se afirma que era libre cuando estaba puesto absolutamente en la mano de Dios. A lo cual se responde que no se puede afirmar del hombre, que es esclavo sólo porque no se pertenece a sí propio, en cuyo caso sería esclavo siempre, como quiera que no se pertenece nunca a sí mismo de una manera independiente y soberana. Afírmase de él que es esclavo solamente cuando cae en manos de un usurpador, como se afirma de él que es libre cuando no obedece sino a su legítimo dueño. No hay otra esclavitud sino aquella en que cae el que se sujeta a un tirano, ni más tirano que el que ejerce una potestad usurpada, ni otra libertad sino la que consiste en la obediencia voluntaria a las potestades legítimas. Otros no alcanzan a comprender de qué manera la gracia por la cual fuimos puestos en libertad y rescatados se aviene con esa misma libertad y rescate, pareciéndoles que en esa operación misteriosa Dios sólo obra, y el hombre padece; en lo cual van de todo punto errados, como quiera que en este gran misterio concurren Dios y el hombre, obrando el primero y cooperando el segundo. Y aun por esta razón no suele dar Dios, por punto general, sino la gracia que es suficiente para mover la voluntad con blandura. Temeroso de oprimirla, se contenta con llamarla hacia sí con suavísimos reclamos. El hombre, por su parte, cuando acude al reclamo de la gracia, acude con incomparable suavidad y complacencia; y

cuando la voluntad suavísima del hombre que se complace en el llamamiento, se junta en uno con la voluntad suavísima de Dios, que llamándole se complace y que complaciéndose le llama, entonces sucede que de suficiente que era la gracia, se torna en eficaz por el concurso de estas dos suavísimas voluntades.

Por lo que hace a aquéllos que no conciben la libertad sino en la ausencia de toda solicitación que mueva a la voluntad del hombre, sólo diré que caen sin advertirlo en uno de estos dos grandes absurdos: en el que supone que puede moverse sin ninguna especie de motivo un ser razonable, o en el que consiste en suponer que un ser que no es razonable puede ser libre.

Si lo dicho anteriormente es cierto, la facultad de escoger otorgada al hombre, lejos de ser la condición necesaria, es el peligro de la libertad, puesto que en ella está la posibilidad de apartarse del bien y de caer en el error; de renunciar a la obediencia debida a Dios, y de caer en manos del tirano. Todos los esfuerzos del hombre deben dirigirse a dejar en ocio esa facultad, ayudado de la gracia, hasta perderla del todo, si esto fuera posible, con el perpetuo desuso. Sólo el que la pierde entiende el bien, quiere el bien y le ejecuta; y sólo el que esto hace es perfectamente libre, y sólo el que es libre es perfecto, y sólo el que es perfecto es dichoso; por eso ningún dichoso la tiene: ni Dios, ni sus santos, ni los coros de sus ángeles.

Capítulo II

Se da respuesta a algunas objeciones relativas a este dogma

Si la facultad de escoger no constituye la perfección sin el peligro del libre albedrío del hombre, si en aquella facultad tuvo principio su prevaricación y origen su caída, y si en ella está el secreto del pecado, de la condenación y de la muerte, ¿cómo se compadece con la infinita bondad del Dios infinito ese funestísimo don que viene henchido de desventuras y preñado de catástrofes? ¿Cómo llamaré a la mano que me lo da, misericordiosa o airada? Si es una mano airada, ¿por qué me dio la vida? ¿Por qué me la acompañó con carga tan grave, si es misericordiosa? La llamaré justa o sólo fuerte? Si es justa, ¿qué había hecho yo antes de ser, para ser asunto de sus rigores? Y si es sólo fuerte, ¿qué hace que no me pisa y no me quiebra? Si pequé por el uso del don que recibí, ¿quién es el autor de mi pecado? Si llego a condenarme por el pecado a que me incliné por la inclinación que me fue dada, ¿quién es el autor de mi condenación y de mi infierno? Ser misterioso y tremendo a quien no sé si bendecir o detestar, ¿caeré derribado a tus pies como tu siervo Job, y te enviaré hasta rendirte, acompañándolas con mis acerbos sollozos, mis encendidas plegarias, o pondré monte sobre monte, Pelión sobre Osa, volviendo a emprender contra Ti la guerra de los titanes? Esfinge misteriosa, ni sé cómo aplacarte, ni sé cómo vencerte; no sé si echar por el camino de tus enemigos o por el camino de tus siervos. Ni sé aun cómo te llamas. Si, como dicen, eres omnisciente, dime, por lo menos, en cuál de tus libros sellados tienes escrito mi nombre, para saber cómo he de llamarte; porque tus nombres son tan contradictorios como Tú mismo. Los que se salvan te llaman Dios, los que se condenan tirano.

Así habla, vueltos los ojos encendidos hacia Dios, el genio del orgullo y de las blasfemias. Por una demencia inconcebible y por una aberración inexplicable, el hombre, hechura de Dios, cita ante su tribunal al mismo Dios que le da el tribunal en que se asienta, la razón con que le ha de juzgar y hasta la voz con que le llama. Y las blasfemias llaman a otras blasfemias, como el abismo a otro abismo; la blasfemia que le emplaza va a parar a la blasfemia que le condena o la blasfemia que le absuelve. Absuélvale o condénele, el hombre que en vez de adorarle le juzga, es blasfemo. ¡Desdichados los soberbios que le emplazan, y bienaventurados los humildes que le adoran! porque Él vendrá a los unos y a los otros: a los unos, como emplazado, en el día del emplazamiento; a los otros, como adorado, en el día de las adoraciones; a ninguno que le llame dejará nunca de responder; a los unos, empero responderá con sus iras, a los otros con sus misericordias.

Y no se diga que con esta doctrina se va a parar a un absurdo, como quiera que se va parar a la negación de toda competencia por parte de la razón humana para entender en las cosas de Dios, y por aquí a la condenación implícita de los teólogos y de los santos doctores, y hasta de la misma Iglesia, que de ellas trataron y entendieron largamente en las edades pasadas. Lo que por esta doctrina se condena es la competencia de la razón no alumbrada de la fe para entender en las cosas que son materia de la revelación y de la fe, por ser sobrenaturales. Cuando la razón entiende en aquellas cosas sin aquella ayuda, trata de Dios y con Dios en calidad de juez supremo que no consiente ni alzada ni recurso contra su fallos inapelables: en esta suposición, ahora sea condenatorio, ahora absolutorio, su fallo es una blasfemia y lo es, no tanto por lo que en él se afirma o se niega de Dios, como por lo que la razón humana afirma de sí en él implícitamente, como quiera que, así en la condenación como en la absolución, afirma siempre de sí una misma cosa: su propia independencia y su propia soberanía. Cuando la Iglesia santísima afirma o niega alguna cosa de Dios, no hace otra cosa sino afirmar o negar de Dios lo que a Dios mismo le oye. Cuando los teólogos eminentes y los doctores santos entran con su razón en el abismo oscuro de las divinas excelencias, no entran nunca en él sin un secretísimo terror y sin que la fe les vaya abriendo camino. No se proponen sorprender en Dios secretos y maravillas ignoradas de la fe, sino sólo juntar la lumbre de la razón con su lumbre, para ver por otro lado las mismas maravillas y secretos;

no van a ver en Dios cosas nuevas, sino a ver en él las mismas cosas de dos maneras diferentes; y estas dos diferentes maneras de conocerle vienen a ser dos maneras diferentes de adorarle.

Porque es de saber que no hay misterio ninguno entre los que nos enseña la fe y la Iglesia nos propone, que no reúna en sí, por una admirable disposición de Dios, dos calidades que suelen andar reñidas: la oscuridad y la evidencia. Los misterios católicos vienen a ser a manera de cuerpos a un tiempo mismo luminosos y opacos, y que de tal manera lo son, que sus sombras no pueden ser esclarecidas nunca por su luz, ni su luz oscurecida por sus sombras, siendo perpetuamente oscuros y perpetuamente luminosos. Al mismo tiempo que derraman su luz por la creación, guardan para sí sus sombras; lo esclarecen todo, y no pueden ser por nada esclarecidos. Todo lo penetran, y son impenetrables. Parece cosa absurda concederlos, y es mayor absurdo negarlos: para el que los concede, no hay otra oscuridad sino la suya; para el que los niega, el día se le vuelve noche, y para sus ojos, privados de luz, la oscuridad está en todas partes. Y sin embargo, los hombres, tan grande es su ceguedad, prefieren negarlos a concederlos; la luz les es cosa intolerable si por ventura les viene de una región sombría; y en el despecho de su gigantesco orgullo condenan sus ojos a eterna oscuridad, teniendo por desventura mayor las sombras que se concentran en un sólo misterio, que las que se dilatan por todos los horizontes.

Sin salir de los altísimos misterios que son asunto de este capítulo, será cosa fácil de demostrar cuanto venimos afirmando. ¿Ignoráis el por qué de ese don tremendo de escoger entre el bien y el mal, entre la santidad y el pecado, entre la vida y la muerte? Pues negadla por un solo momento, y en ese momento mismo hacéis imposible de todo punto la creación angélica y la creación humana. Si en esa facultad de escoger está la imperfección de la libertad, quitada esa facultad la libertad es perfecta; y la libertad perfecta es el resultado de la perfección simultánea de la voluntad y del entendimiento. Esa perfección simultánea está en Dios: si la ponéis también en la criatura, Dios y la criatura son una misma cosa; todo es Dios, o nada es Dios: de esta manera vais a dar al panteísmo o al ateísmo, que son una misma cosa expresada de dos maneras diferentes. La imperfección es una cosa tan natural a la criatura, y la perfección una cosa tan natural a Dios, que no podéis negar ni la una ni la otra sin una implicación en los términos, sin una contradicción sustancial, sin un

absurdo evidente. Afirmar de Dios que es imperfecto, es afirmar que no existe; afirmar que la criatura es perfecta, es afirmar que no existe la criatura: de donde resulta que si el misterio es superior, su negación es contraria a la razón humana; dejando el uno por la otra, habéis dejado lo oscuro por lo imposible.

Así como todo es falso, contradictorio y absurdo en la negación racionalista, todo es sencillo y natural y lógico en la afirmación católica. El Catolicismo afirma de Dios que es absolutamente perfecto, y de los seres creados, que son perfectos con una perfección relativa, e imperfectos con una imperfección absoluta; y son perfectos e imperfectos por tan excelente manera, que su imperfección absoluta, por la cual se separan infinitamente de Dios, constituye su perfección relativa, con la cual cumplen perfectamente sus diferentes encargos, y forman todos juntos la perfecta armonía del universo. La perfección absoluta de Dios está, bajo nuestro punto de vista, en ser soberanamente libre, es decir, en entender perfectamente el bien, y en querer el bien que entiende con una voluntad perfecta. La imperfección absoluta de todos los otros seres inteligentes y libres está en no entender y en no querer el bien, de tal manera, que no puedan entender el mal y querer el mal que entiende su entendimiento. Su perfección relativa está en esa misma imperfección absoluta, a la cual se debe, por una parte, que sean diferentes de Dios por naturaleza; y por otra, que pueden juntarse con Dios, que es su fin, por un esfuerzo de su propia voluntad, ayudada de la gracia.

Estando los seres inteligentes y libres ordenados en jerarquías, de tal manera son imperfectos, que lo son jerárquicamente. Se parecen entre sí, en que son imperfectos todos; se distinguen entre sí, en que lo son en diferentes grados, ya que no de diferente manera. El ángel no se diferencia del hombre sino en que la imperfección común a los dos es mayor en el hombre y menor en el ángel, como convenía al diferente puesto que ocupan en la inmensa escala de los seres. Salieron de la mano de Dios el uno y el otro con la facultad de entender y de querer el mal, y con la de ejecutar el mal que entendían: en esto está su semejanza. Empero en la naturaleza angélica esta imperfección duró un momento, mientras que en la humana dura siempre: en esto está su diferencia. Hubo para el ángel un momento pavoroso, solemnísimo, en que le fue dado escoger entre el bien y el mal; en aquel instante tremendo las falan-

ges angélicas se dividieron entre sí: de ellas unas se inclinaron ante el acatamiento divino, otras se alzaron en tumulto y se declararon rebeldes. A esta resolución suprema e instantánea siguió un fallo instantáneo y supremo: los ángeles rebeldes fueron condenados y los leales fueron confirmados en gracia.

El hombre, más flaco de entendimiento y de voluntad que el ángel, porque no era, como él, un espíritu puro, recibió una libertad más flaca y más imperfecta, y su imperfección había de durar en él tanto como su vida. Aquí es donde resplandece con su infinito resplandor la inenarrable belleza de los designios divinos. Dios vio antes de todo principio cuán bellas y convenientes eran las jerarquías, y estableció las jerarquías entre los seres inteligentes y libres. Vio, por otro lado, eternamente cuán conveniente y bella era en el Criador cierta manera de igualdad para con todas sus criaturas; y fue tal el soberano artificio, que juntó en uno la belleza de la igualdad con la belleza de la jerarquía. Para que la jerarquía pudiera existir, hizo desiguales sus dones; y para que la ley de la igualdad se cumpliera, exigió más al que dio más, y menos al que dio menos; de tal manera, que el más aventajado en los dones fuera más estrechado en las cuentas, y el menos estrechado en las cuentas menos aventajado en los dones. Porque la nativa excelencia del ángel fue mayor, su caída fue sin esperanza y sin remedio, su castigo instantáneo, su condenación eterna; porque la nativa excelencia del hombre fue menor, no cayó sino para ser levantado, no prevaricó sino para ser redimido. El fallo que le alcanza no será inapelable, ni su condenación irredimible, sino en aquel instante conocido sólo de Dios, en que la prevaricación angélica y la humana pesen con un peso igual en la balanza divina, llegando a ser la una por la repetición, lo que la otra por la grandeza. De esta manera el hombre no podrá decir a Dios: "¿Por qué me hiciste hombre y no ángel?" Ni el ángel: "¿Por qué no me hiciste hombre?"

Señor, ¿quién no se espanta con el espectáculo de la justicia? ¿Qué grandeza hay igual a la grandeza de tu misericordia? ¿Qué balanza hay tan en su fiel como la que Tú tienes en la mano? ¿Qué vara hay tan derecha como la vara con que mides? ¿Qué matemático conoce como Tú los números y sus misteriosas armonías? ¡Cuán bien hechos están todos los prodigios que hiciste! Cuán bien asentadas las cosas que asentaste, y cuán armónicamente bellas después de bien asentadas! Abre, Señor, mi entendimiento para que entienda algo de lo que te propones

en tus eternos designios, algo de lo que eternamente entiendes y algo de lo que eternamente ejecutas; porque ¿qué sabe quien no te sabe a Ti? Y quien a Ti te sabe ¿qué ignora?

Si el hombre no puede decir a Dios por qué no me hiciste ángel, ni por qué no me hiciste perfecto, ¿no podrá decirle a lo menos: "Señor, no me valiera más no haber nacido? ¿Por qué me hiciste lo que soy? Si Tú me hubieras consultado no hubiera recibido la vida con la facultad de perderla: el infierno me aterra más que la nada".

El hombre no sabe de por sí sino blasfemar: cuando pregunta, blasfema, si el mismo Dios que le ha de dar la respuesta no le enseña la pregunta; cuando pide algo, blasfema, si no le enseña lo que ha de pedir y cómo lo ha de pedir, el mismo Dios que le ha de otorgar su demanda. El hombre no supo ni lo que había de pedir ni cómo había de pedirlo, hasta que el mismo Dios, venido al mundo y hecho hombre, le enseñó el *Padre nuestro* para que lo tomase, como un niño, de memoria.

¿Qué quiere decir el hombre cuando dice: "¿No me valiera más no haber nacido?" ¿Existía por ventura antes de existir? ¿Y qué significa su pregunta si antes de existir no existía? El hombre puede formarse alguna idea de todo lo que excede su razón; por eso se forma alguna idea de todos los misterios: sólo de lo que no existe, no puede formarse idea ninguna; por eso no se forma idea ninguna de la nada. El que se suicida no quiere dejar de ser; quiere dejar de padecer, siendo de otra manera. El hombre, pues, no expresa idea ninguna cuando dice: "¿Por qué soy?" Sólo puede expresar una idea preguntando: "¿Por qué soy lo que soy?" Esta pregunta se resuelve en esta otra: "¿Por qué soy con la facultad de perderme?", la cual es absurda por cualquier lado que se la mire. En efecto, si toda criatura en el hecho mismo de serlo es imperfecta, y si la facultad de perderse constituye la imperfección especial de los hombres, el que esa pregunta hace, viene a preguntar por qué el hombre es una criatura, o lo que es lo mismo, por qué la criatura no es el Criador; por qué el hombre no es el Dios que crió al hombre. *Quod absurdum*.

Y si no es esto lo que se quiere decir; si lo que únicamente se dice con esa pregunta es, por qué no me salvas a pesar de mi facultad de perderme, el absurdo está más claro todavía; porque ¿qué significa la facultad de perderse, dada al que no ha de perderse nunca? Si el hombre hubiera de salvarse de todas maneras, ¿cuál sería el objeto final de la vida en el tiem-

po? ¿Por qué no comienza y se perpetúa en el paraíso? La razón no puede concebir que la salvación sea a un tiempo mismo necesaria y futura, como quiera que lo futuro no va sino con lo contingente, y que por su naturaleza misma es presente lo que por su naturaleza misma es necesario.

Si el hombre debió pasar sin transición a la eternidad, de la nada, y vivir desde el momento que vivió vida gloriosa, queda suprimido el tiempo y el espacio y la creación entera hecha para el hombre, que es su rey. Si su reino no había de ser de este mundo, ¿para qué este mundo? Si no había de ser temporal, ¿para qué el tiempo? Si no había de ser local, ¿para qué el espacio? Y sin el tiempo y el espacio, ¿para qué las cosas creadas en el espacio y en el tiempo? Por donde se ve que, en la suposición que vamos admitiendo, el absurdo que consiste en la contradicción que hay entre la necesidad de salvarse y la facultad de perderse, va a parar al absurdo que consiste en suprimir de un golpe el tiempo y el espacio, el cual lleva consigo el que consiste en la supresión lógica de todas las cosas creadas, con el hombre, para el hombre y a causa del hombre. El hombre no puede poner una idea humana en lugar de otra divina, sin que luego al punto el edificio entero de la creación venga abajo, sepultándose a sí mismo en sus gigantescos escombros.

Mirando esta cuestión por otro lado, puede afirmarse que al pedir el hombre el derecho absoluto de salvarse sin perder la facultad de perderse, pide, si cabe, un absurdo mayor que cuando puso pleito a Dios porque le dio la facultad de perderse; como quiera que si en este último litigio pleiteaba por ser Dios, en aquél pleitea por tener los privilegios de la divinidad siendo hombre.

Por último, si se considera atentamente este gravísimo negocio, se verá claro que no pudo convenir a las divinas excelencias salvar al ángel ni al hombre sin anterior merecimiento. Todo en Dios es razonable: su justicia como su bondad y su bondad como su misericordia; como quiera que si es infinitamente justo e infinitamente bueno e infinitamente misericordioso, es razonable también infinitamente. De donde se sigue que no es posible atribuir a Dios, sin blasfemia, ni una bondad, ni una misericordia, ni una justicia, que no tenga sus fundamentos en la soberana razón, la cual solamente hace que la bondad sea verdadera bondad, y la misericordia verdadera misericordia, y la justicia justicia verdadera. La bondad que no es razonable, es flaqueza; la misericordia que no es razonable, es debilidad; la justicia que no es razonable, es venganza: y Dios

es bueno, misericordioso y justo; no es débil, ni vengativo ni flaco. Esto supuesto, ¿qué es lo que se intenta cuando se le pide en nombre de su infinita bondad la salvación anterior a todo merecimiento? ¿Quién no ve aquí que lo que se le pide es una sinrazón, puesto que lo que se le pide es una acción sin su motivo y un efecto sin su causa? ¡Contradicción singular! El hombre pide a Dios en nombre de su infinita bondad aquello mismo que condena diariamente en el hombre en nombre de su razón limitada. Y llama en el cielo obra misericordiosa y justa aquello mismo que llama diariamente en la tierra capricho de mujer nerviosa o extravagancia de tiranos.

Por lo que hace al infierno, su existencia es de todo punto necesaria, para que sea posible aquel perfecto equilibrio que Dios ha puesto en todas las cosas, porque está de una manera sustancial en sus divinas perfecciones. El infierno, considerado como pena, está con la gloria, considerada como galardón, en un perfecto equilibrio; sólo la facultad de perderse puede formar en el hombre un equilibrio con la facultad de salvarse; y para que la justicia y la misericordia de Dios fueran igualmente infinitas, era necesario que existieran simultáneamente como término de la primera el infierno, como término de la segunda la gloria. La gloria supone el infierno, y de tal manera le supone, que sin él ni puede ser explicada ni concebida. Estas dos cosas se suponen entre sí, como la consecuencia supone su principio y como el principio supone su consecuencia; y así como el que afirma la consecuencia que está en su principio y el principio que contiene su consecuencia, no afirma en realidad dos cosas diferentes, sino una cosa misma, de la misma manera el que afirma el infierno que va supuesto en la gloria, y la gloria que supone el infierno, no afirma en realidad dos cosas diferentes, sino una misma cosa. Hay pues necesidad lógica de admitir esas dos afirmaciones, o de negarlas ambas con una negación absoluta; antes empero de negarlas, conviene saber lo que negándolas se niega. En el hombre, lo que con negarlas se niega, es la facultad de salvarse y la facultad de perderse; en Dios, lo que con negarlas se niega, es su infinita justicia y su infinita misericordia. A estas negaciones, por decirlo así, personales, se añade otra negación real: la negación de la virtud y del pecado, del bien y del mal, del galardón y del castigo; y como con estas negaciones se niegan todas las leyes del mundo moral, la negación del infierno lleva envuelta lógicamente en sí la negación del mundo moral y de todas sus leyes. Y no

se diga que el hombre podía salvarse sin ir a la gloria, y perderse sin ir al infierno; porque todo lo que no sea ir a la gloria o al infierno, ni es pena ni es galardón, no es perderse ni salvarse. La justicia y la misericordia de Dios, o no son, o son de una manera infinita; siendo infinitas, se ha de terminar por una parte en el infierno y por otra parte en la gloria, o han de ser vanas, que es otra manera de ser como si no fueran.

Ahora bien: si esta laboriosa demostración da por resultado, por una parte, que la facultad de salvarse supone necesariamente la facultad de perderse; y por otra, que la gloria supone necesariamente el infierno; se sigue de aquí que el que blasfema contra Dios porque ha hecho el infierno, blasfema contra Dios porque ha hecho la gloria; y que el que pide estar exento de la facultad de perderse, viene a pedir estar exento de la facultad de salvarse.

CAPÍTULO III

Maniqueísmo. Maniqueísmo Proudhoniano

Cualquiera que sea la explicación que pueda darse del libre albedrío del hombre, no cabe duda sino que este será siempre uno de nuestros más grandes y pavorosos misterios: en todo caso, es fuerza confesar que la facultad dejada al hombre de sacar el mal del bien, el desorden del orden, y de turbar, siquiera sea accidentalmente, las grandes armonías puestas por Dios en todas las cosas creadas, es una facultad tremenda; y considerada en sí sin relación a lo que la limita y la contiene, hasta cierto punto inconcebible. El libre albedrío dejado al hombre es un don tan alto, tan trascendental, que más bien parece por parte de Dios una abdicación, que una gracia: ved si no sus efectos.

Tended los ojos por toda la prolongación de los tiempos, y veréis cuán turbias y cenagosas vienen las aguas de ese río en que la humanidad va navegando: allí viene haciendo cabeza de motín Adán el rebelde, y luego Caín el fratricida, y tras él muchedumbres de gentes sin Dios y sin ley, blasfemas, concubinarias, incestuosas, adúlteras; los pocos magnificadores de Dios y de su gloria olvidan al cabo su gloria y sus magnificencias, y todos juntos tumultúan y bajan en tumulto en el ancho buque que no tiene capitán, las turbias corrientes del gran río, con espantoso y airado clamoreo, como de tripulación sublevada. Y no saben ni adónde van, ni de dónde vienen, ni cómo se llama el buque que los lleva ni el viento que los empuja. Si de vez en cuando se levanta una voz lúgubremente profética, diciendo: "¡Ay de los navegantes¡ ¡Ay del buque!" Ni se para el buque ni la escuchan los navegantes, y los huracanes arrecian, y el buque comienza a crujir, y siguen las danzas lúbricas

y espléndidos festines, las carcajadas frenéticas y el insensato clamoreo, hasta que en un momento solemnísimo todo cesa a la vez, los festines espléndidos, las carcajadas frenéticas, las danzas lúbricas, el clamoreo insensato, el crujir del buque y el bramar de los huracanes. Las aguas están sobre todo, y el silencio sobre las aguas, y la ira de Dios sobre las aguas silenciosas.

Dios vuelve a obrar, y la nueva obra divina vuelve a ser deshecha por la libertad humana. Un hijo es nacido a Noé que pone a la vergüenza a su padre; el padre maldice al hijo, y con él a toda su generación, que será maldita hasta la plenitud de los tiempos. Después del diluvio vuelve a comenzar la historia antidiluviana: los hijos de Dios vuelven a combatir con los hijos de los hombres; aquí se levanta la ciudad divina y enfrente la ciudad del mundo. En una se rinde culto a la libertad y en otra a la Providencia; y la libertad y la Providencia, Dios y el hombre, vuelven a reñir aquel gigantesco combate cuyas grandes vicisitudes son el asunto perpetuo de la historia. Los parciales de Dios van en todas partes de vencida; hasta el nombre de Dios, incomunicable y santo, cae en un olvido profundo, y los hombres, en el frenesí de su victoria, se juntan con intento de levantarse una vivienda tan alta que vivan sobre las nubes. El fuego del cielo baja sobre la arrogante vivienda, y Dios confunde en su ira las lenguas de las gentes; las gentes se dispersan por todos los ámbitos del mundo, y crecen y se multiplican, y llenan todas las zonas y todas las regiones. Aquí se levantan grandes y populosas ciudades, allí se sientan llenos de soberbia y de pompa agigantados imperios; hordas embrutecidas y feroces vagan con insolente ociosidad por bosques inmensos o por desiertos inconmensurables. Y el mundo arde en discordias, y está como ensordecido con los grandes clamores de la guerra. Los imperios caen sobre los imperios, las ciudades sobre las ciudades, las naciones sobre las naciones, las razas sobre las razas, las gentes sobre las gentes; la tierra es toda universales infortunios y universales incendios. La abominación de la desolación está en el mundo. ¿Y el Dios fuerte dónde está? ¿Qué hace que así abandona el campo a la libertad humana, reina y señora de la tierra? ¿Por qué consiente esa universal rebelión y ese tumulto universal, y esos ídolos que se levantan, y esos grandes estragos, y esos acumulados escombros?

Un día llamó a un varón justo, y le dijo: "Yo te haré padre de una posteridad tan numerosa como las arenas de la mar y las estrellas del

cielo; de tu dichosísima raza nacerá un día el Salvador de las gentes; Yo mismo la gobernaré con mi providencia, y para que no caiga diré a mis ángeles que la lleven en las palmas de sus manos. Yo seré para ella todo prodigios, y ella atestiguará ante las gentes mi omnipotencia". Y sus obras fueron conformes a sus palabras. Siendo esclavo su pueblo, le suscitó libertadores; no teniendo ni patria ni hogar, le sacó milagrosamente de Egipto y le dio un hogar y una patria. Padeció hambre, y le dio hartura; padeció sed, y obediente a su voz brotaron aguas las rocas; saliéronle al encuentro grandes muchedumbres de enemigos, y la ira de Dios desvió como un nublado esas grandes muchedumbres. Suspendió sus arpas dolientes de los sauces babilónicos, y les volvió a rescatar de su triste cautiverio, y volvió a ver con sus ojos a Jerusalén la santa, la predestinada, la hermosa. Le dio jueces incorruptibles que le gobernaron en paz y justicia, reyes temerosos de Dios, con renombre de prudentes, gloriosos y sabios; le deputó por embajadores profetas que le descubriesen sus altos designios, y le mostrasen como presentes las cosas futuras. Y ese pueblo carnal y duro puso en olvido sus milagros, desechó sus avisos, abandonó su templo, prorrumpió en blasfemias, cayó en idolatría, ultrajó su nombre incomunicable, descabezó a sus profetas santísimos y ardió en discordias y rebeliones.

Cumpliéronse entre tanto las semanas proféticas de Daniel, y vino el que había de venir enviado por el Padre para la redención del mundo y para consuelo de las gentes; y viéndole tan pobre, tan manso y tan humilde, despreciaron su humildad, ultrajó su pobreza, y escarneció su mansedumbre, y se escandalizó, y le vistió vestidura de escarnio, y agitado secretamente por las furias infernales le hizo apurar hasta las heces el cáliz de la ignominia en la cruz, después de haber apurado el cáliz de la infamia en el pretorio.

Crucificado por los judíos, llamó a los gentiles y los gentiles vinieron; pero después de venidos, como antes de que vinieran, siguió el mundo por el camino de su perdición y como asentado en sombras de muerte. Su santísima Iglesia heredó de su divino Fundador y Maestro el privilegio de la persecución y de los ultrajes, y fue ultrajada y perseguida por pueblos, reyes y emperadores. De su propio seno brotaron aquellas grandes herejías que rodearon su cuna, a manera de monstruos dispuestos a devorarla. En vano cayeron derribados a los pies del Hércules divino; la tremenda batalla entre el Hércules divino y el humano, entre Dios

y el hombre, vuelve a comenzar; igual es la furia, varios los sucesos; el teatro de la batalla es tan grande, que en los continentes se extiende de mar a mar, y en el mar de continente a continente, y en el mundo de un polo al otro polo. Las huestes vencedoras en Europa son vencidas en el Asia, los que sucumben en el Africa triunfan en América. No hay hombre ninguno que, sabiéndolo o ignorándolo, no sea combatiente en este recio combate; ninguno que no tenga una parte activa en la responsabilidad del vencimiento o de la victoria. Lo mismo combate el forzado en su cadena, que el rey en su trono; lo mismo el pobre que el rico, el sano que el doliente, el sabio que el necio, el cautivo que el libre, el viejo que el mozo, el civilizado que el salvaje. Toda palabra que se pronuncia, o está inspirada por Dios, o inspirada por el mundo, y proclama forzosamente de una manera implícita o explícita, pero siempre clara, la gloria del uno o el triunfo del otro. En esta singular milicia todos combatimos por alistamiento forzoso; aquí no tiene lugar ni el sistema de los sustitutos ni el de los alistamientos voluntarios. En ella no se conoce ni la excepción de sexo ni la de la edad; aquí no se escucha al que dice: "Soy hijo de viuda pobre"; ni a la madre del paralítico, ni a la mujer del estropeado. De esta milicia son soldados todos los nacidos.

Y no me digas que no quieres combatir; porque en el instante mismo en que me lo dices, estás combatiendo; ni que ignoras a qué lado inclinarte, porque en el momento mismo en que eso dices, ya te inclinaste a un lado; ni me afirmes que quieres ser neutral, porque cuando piensas serlo, ya no lo eres; ni me asegures que permanecerás indiferente, porque me burlaré de ti, como quiera que al pronunciar esa palabra ya tomaste tu partido. No te canses en buscar asilo seguro contra los azares de la guerra, porque te cansas vanamente; esa guerra se dilata tanto como el espacio y se prolonga tanto como el tiempo. Sólo en la eternidad, patria de los justos, puedes encontrar descanso; porque sólo allí no hay combate: no presumas, empero, que se abran para ti las puertas de la eternidad, si no muestras antes las cicatrices que llevas; aquellas puertas no se abren sino para los que combatieron aquí los combates del Señor gloriosamente, y para los que van, como el Señor, crucificados.

Al poner los ojos en el espectáculo que nos presenta la historia, el hombre no alumbrado con lumbre de fe va a parar forzosamente a uno de estos dos maniqueísmos: al antiguo, que consiste en afirmar que hay un principio del bien y otro principio del mal; que esos dos principios

están encarnados en dos dioses, entre los cuales no hay más ley que la guerra; o el proudhoniano, que consiste en afirmar que (Dios) es el mal, que el hombre es el bien, que el poder humano y el divino son dos poderes rivales, y que el único deber del hombre es vencer a Dios enemigo del hombre.

Del espectáculo de la perpetua batalla a que está condenado el mundo, se derivan naturalmente estos dos sistemas maniqueos, de los cuales el uno guarda más conformidad con las antiguas tradiciones, y el otro un parentesco mayor con las modernas doctrinas: y fuerza es confesar que a considerar el hecho notorio de ese gigantesco combate, en sí mismo, y haciendo abstracción de la maravillosa armonía que forman vistas en su conjunto las cosas humanas y las divinas, las visibles y las invisibles, las creadas y las increadas, ese hecho queda suficientemente explicado por cualquiera de esos dos sistemas.

La dificultad no está en explicar un hecho cualquiera, considerado en sí mismo. No hay hecho ninguno que de esa manera considerado no pueda explicarse suficientemente bien por cien hipótesis diferentes. La dificultad consiste en llenar la condición metafísica de toda explicación, según la cual, para que la explicación de un hecho notorio sea valedera, es menester que con ella no sean inexplicables y no queden inexplicados otros hechos notorios y evidentes.

Por cualquier sistema maniqueo se explica lo que por su naturaleza supone un dualismo, y una batalla le supone, pero se deja sin explicación lo que es uno por su naturaleza; y la razón, aun sin estar alumbrada por la fe, es poderosa para demostrar que no existe Dios, o que si existe es uno. Por cualquier sistema maniqueo se explica la batalla; pero por ninguno se explica la victoria definitiva, como quiera que la victoria definitiva del mal sobre el bien o del bien sobre el mal supone la supresión definitiva del uno o del otro, y no puede ser suprimido definitivamente lo que existe con una existencia sustancial y necesaria. En esta suposición, por vía de consecuencia se saca que hay algo de inexplicable en la batalla misma que parecía explicada suficientemente, como quiera que toda batalla es inexplicable donde toda victoria definitiva es imposible.

Si de lo que hay de generalmente absurdo en toda explicación maniquea, pasamos a lo que hay de especialmente absurdo en la explicación proudhoniana, se verá claro que al absurdo general de todo

maniqueísmo se añaden aquí todos los absurdos particulares posibles, y que aún hay cosas en esa explicación indignas de la majestad de lo absurdo. En efecto, cuando el ciudadano Proudhon llama bien al mal y mal al bien, no dice una cosa absurda: lo absurdo pide mayor ingenio; dice una bufonada. Lo absurdo no está en decirla, está en decirla sin objeto ninguno. Desde el momento en que se afirma que el bien y el mal coexisten en el hombre y en Dios, local y sustancialmente, la cuestión que consiste en averiguar dónde está el mal y dónde el bien, es una cuestión ociosa. El hombre llamará a Dios el mal, y se llamará el bien a sí propio; y Dios se llamará a sí propio el bien, y llamará el mal al hombre. El mal y el bien estarán en todas partes y en ninguna parte. La única cuestión entonces consiste en averiguar por quién quedará la victoria. Si el bien y el mal son en esa suposición cosas indiferentes, no había para qué caer en la ridícula puerilidad de contradecir el sentimiento común del género humano. El absurdo que le es peculiar al ciudadano Proudhon, consiste en que su dualismo es un dualismo de tres miembros, que constituye una unidad absoluta; por donde se ve que su absurdo, más bien que un absurdo religioso, es un absurdo matemático. Dios es el mal, el hombre es el bien, véase ahí el dualismo maniqueo; pero en el hombre, que es el bien, hay una potencia esencialmente instintiva, y otra potencia esencialmente lógica; por la primera es Dios, por la segunda es hombre; de donde se sigue que las dos unidades se descomponen en tres, y eso sin dejar de ser dos; porque fuera del hombre y de Dios no hay bien sustancial ni mal sustancial, no hay combatientes, no hay nada. Veamos ahora cómo las dos unidades, que son tres unidades, se convierten en una sola unidad, sin dejar de ser dos unidades y tres unidades. La unidad está en Dios, porque, además de ser Dios por la potencia instintiva que está en el hombre, es hombre. La unidad está en el hombre, porque siendo hombre por su potencia lógica, es Dios por su potencia instintiva: de donde se sigue que el hombre es hombre y Dios a un mismo tiempo. Resulta de todo que el dualismo, sin dejar de ser dualismo, es trinidad; que la trinidad, sin dejar de ser trinidad, es dualismo; que el dualismo y la trinidad, sin dejar de ser lo que son, son unidad; y que la unidad, que es unidad sin dejar de ser trinidad, y dualismo sin dejar de ser trinidad, está en dos partes.

Si el ciudadano Proudhon afirmara de sí lo que no afirma, que es enviado, y si demostrara después lo que no podría demostrar, que su

misión es divina, todavía la teoría que acabo de exponer debería ser rechazada por absurda e imposible. La unión personal del mal y del bien, considerados como existiendo sustancialmente, es imposible y absurda, porque envuelve una contradicción evidente. En la variedad personal y en la unidad sustancial que constituyen el Dios trino y uno del cristiano, así como en la unidad personal y en la variedad sustancial que constituyen al Hijo hecho hombre según el dogma católico, hay una oscuridad profundísima; no hay, empero, imposibilidad lógica, como quiera que no hay contradicción en los términos. Si hay mucho de oscuro, no hay nada de esencialmente contradictorio a los ojos de la razón, en afirmar de tres personas que tienen por fundamento una misma sustancia, así como no hay nada de contradictorio, aunque sí mucho de oscuro a los ojos de nuestro entendimiento, en afirmar que tres diferentes sustancias están sostenidas por una misma persona. En lo que hay imposibilidad radical, porque hay absurdo evidente y contradicción palpable, es en afirmar, después de haber afirmado la existencia sustancial del mal y del bien, que el mal y el bien sustancialmente existentes están sostenidos por una misma persona. ¡Cosa digna de admiración! El hombre no puede huir de la oscuridad católica, sin condenarse a sí propio a palpar una oscuridad más densa; ni puede huir de aquello que abruma a su razón, sin caer en aquello que la niega, porque la contradice.

Y no se crea que el mundo sigue las pisadas del racionalismo, a pesar de sus absurdas contradicciones y de sus densas oscuridades; las sigue a causa de esas oscuridades densas y de esas contradicciones absurdas. La razón sigue al error adonde quiera que va, como una madre ternísima sigue, adonde quiera que va, aunque sea al abismo más profundo, al fruto amado de su amor, al hijo de sus entrañas. El error la dará muerte; ¿mas qué importa, si es madre y muere a manos del hijo?

Capítulo IV

De cómo se salva por el Catolicismo el dogma de la Providencia y el de la libertad, sin caer en la teoría de la rivalidad entre Dios y el hombre

En ninguna otra cosa resplandece tanto la incomparable belleza de las soluciones católicas como en su universalidad, ese atributo incomunicable de las soluciones divinas. No bien es aceptada una solución católica, cuando luego al punto todos los objetos antes oscuros y tenebrosos se esclarecen, la noche se torna día y el orden sale del caos. No hay ninguna de ellas en que no esté ese soberano atributo y aquella secreta virtud de donde procede la grande maravilla del universal esclarecimiento. En esos piélagos de luz no hay más que un punto opaco, aquel en donde está la solución misma que penetra con su luz esos piélagos profundos. Consiste esto en que, no siendo el hombre Dios, no puede estar en posesión de aquel atributo divino, por el cual el Señor de todo lo criado ve todo lo que crió con una luz inefable. El hombre está condenado a recibir de las sombras la explicación de la luz, y de la luz la explicación de las sombras. Para él no hay cosa evidente que no proceda de un impenetrable misterio. Entre las cosas misteriosas y las evidentes hay, sin embargo, la notable diferencia de que el hombre puede oscurecer las evidentes, pero no puede esclarecer las misteriosas. Cuando para entrar en posesión de esa luz inefable que está en Dios y que no está en él, desecha por oscuras las soluciones divinas, da consigo en el laberinto intrincado y tenebroso de las soluciones humanas. Entonces sucede lo que acabamos de demostrar; que su solución es particular, como particular incompleta, y como incompleta falsa. Considerada a primera vista, parece que resuelve algo; considerada mejor, se ve que no alcanza a resolver nada de lo que parece que resuelve; y la razón que comienza por acep-

tarla como plausible, concluye por desecharla por ineficaz, contradictoria y absurda. Esto último quedó completamente demostrado en el capítulo anterior, por lo que hace a la cuestión que venimos discutiendo. Después de haber demostrado la ineficacia evidente de la solución humana, sólo nos falta demostrar la eficacia suprema y altísima conveniencia de la solución católica.

Dios, que es el bien absoluto, es el supremo hacedor de todo bien; y todo lo que hace es bueno, siendo imposible a un tiempo mismo que Dios ponga en la criatura lo que no tiene, y que ponga todo lo que tiene en la criatura. Dos cosas son de todo punto imposibles, conviene a saber: que ponga el mal que no tiene en alguna cosa, y que ponga en alguna cosa el bien absoluto: ambas imposibilidades son evidentes, como quiera que es imposible concebir que alguno dé lo que no tiene, y que el Criador quede absorbido en la criatura; no pudiendo comunicar su bondad absoluta, que sería comunicarse a sí propio, ni el mal, que sería comunicar lo que no tiene, comunica el bien relativo, con lo cual comunica todo lo que puede comunicar, algo de lo que está en él y que no es él, poniendo entre sí y la criatura aquella semejanza que atestigua la procedencia, y aquella diferencia que atestigua la distancia. De esta manera toda criatura va diciendo, sólo con mostrarse, quién es su Criador, y que ella no es mas que su criatura.

Siendo Dios el criador de todo lo criado, todo lo criado es bueno con una bondad relativa. El hombre es bueno en cuanto hombre, el ángel en cuanto ángel y el árbol en cuanto árbol. Hasta el príncipe que relampaguea en el abismo y el abismo en donde relampaguea son cosas buenas y excelentes. El príncipe del abismo es bueno en sí, porque por serlo no ha dejado de ser ángel, y Dios es el criador de la naturaleza angélica, excelente sobre todas las cosas criadas; el abismo es bueno en sí, porque se ordena a un fin que es bueno soberanamente.

Y sin embargo de ser buenas y excelentes todas las esencias criadas, el Catolicismo afirma que el mal está en el mundo, y que son grandes y portentosos sus estragos. La cuestión consiste en averiguar, por una parte, qué cosa es el mal; por otra, en dónde tiene su origen, y últimamente, de qué manera concurre con su propia disonancia a la universal armonía.

El mal tiene su origen en el uso que hizo el hombre de la facultad de escoger, la cual, como dijimos, constituye la imperfección de la liber-

tad humana. La facultad de escoger estuvo encerrada en ciertos límites impuestos por la naturaleza misma de las cosas. Siendo todas buenas, esa facultad no pudo consistir en escoger entre las cosas buenas que existían necesariamente, y las malas que no existían de manera ninguna; consistió sólo en unirse al bien o en apartarse del bien, en afirmarle con su unión o en negarle con su apartamiento. El entendimiento humano se apartó del entendimiento divino, lo cual fue apartarse de la verdad; apartado de la verdad, dejó de entenderla. La voluntad humana se apartó de la voluntad divina, lo cual fue apartarse del bien; apartada del bien, dejó de quererle; habiendo dejado de quererle, dejó de ejecutarle; y como, por otra parte, no pudo dejar de poner en ejercicio sus facultades íntimas e inamisibles, que consistían en entender, en querer y en obrar, siguió entendiendo, queriendo y obrando, si bien lo que entendía apartado de Dios no era la verdad que sólo está en Dios, ni lo que queda era el bien que sólo está en Dios, ni lo que obró pudo ser el bien, que ni entendía ni quería, y que no siendo ni querido por su entendimiento ni aceptado de su voluntad, no pudo ser el término de sus acciones. El término de su entendimiento fue entonces el error, que es la negación de la verdad; el término de su voluntad fue el mal, que es la negación del bien; y el término de sus acciones el pecado, que es la negación simultánea de la verdad y del bien, manifestaciones diversas de una misma cosa considerada bajo dos puntos de vista diferentes. Negándose por el pecado todo lo que Dios afirma con su entendimiento, que es la verdad, y todo lo que afirma con su voluntad, que es el bien; no habiendo en Dios más afirmaciones que la del bien que está en su voluntad, y la de la verdad que está en su entendimiento; y no siendo Dios sino esas mismas afirmaciones sustancialmente consideradas, se sigue de aquí que el pecado que niega todo lo que Dios afirma, niega virtualmente a Dios en todas sus afirmaciones y que negándole, y no haciendo otra cosa sino negarle, es la negación por excelencia, la negación universal, la negación absoluta.

Esa negación no afectó ni pudo afectar las esencias de las cosas que existen independientemente de la voluntad humana, y que después, como antes de la prevaricación, fueron no solo buenas en sí, sino también perfectas y excelentes. Empero si el pecado no las quitó su excelencia, las quitó aquella soberana armonía que puso en ellas su divino Hacedor, que es aquella trabazón delicada y aquel orden perfecto con que estaban juntas unas con otras y todas con Él, cuando las sacó del caos después de

haberlas sacado de la nada por un efecto de su bondad infinita. Según aquel orden perfecto y aquella trabazón admirable, todas las cosas se movían derechamente hacia Dios con un movimiento irresistible y ordenado. El ángel, espíritu puro abrasado de amor, gravitaba hacia Dios, centro de todos los espíritus, con una gravitación amorosa y vehemente. El hombre menos perfecto, pero no menos amoroso, seguía con su gravitación el movimiento de la gravitación angélica para confundirse con el ángel en el seno de Dios, centro de las gravitaciones angélicas y humanas. La materia misma, agitada por un secreto movimiento de ascensión, seguía la gravitación de los espíritus hacia aquel supremo Hacedor que traía a sí sin esfuerzo todas las cosas. Y así como todas estas cosas, consideradas en sí, son las manifestaciones exteriores del bien esencial que está en Dios, esta manera de ser es la manifestación exterior de su manera de ser, como su esencia misma, perfecta y excelente. Las cosas fueron hechas de tal modo, que tuvieran una perfección mudable y otra necesaria e inadmisible: su perfección inadmisible y necesaria fue aquel bien esencial que puso Dios en toda criatura; su perfección mudable, fue aquella manera de ser con que Dios quiso que fueran cuando las sacó de la nada. Dios quiso que fueran siempre lo que son; no quiso, empero, que fueran necesariamente de la misma manera: sustrajo las esencias a toda jurisdicción que no fuera la suya; puso por un tiempo el orden en que están bajo la jurisdicción de aquellos seres que formó inteligentes y libres. De donde se sigue que el mal, producido por el libre albedrío angélico o el libre albedrío humano, no pudo ser y no fue otra cosa sino la negación del orden que puso Dios en todas las cosas criadas; cuya negación va envuelta en la palabra misma que la significa, con lo cual se afirma lo mismo que se niega: esa negación se llama desorden. El desorden es la negación del orden, es decir, de la afirmación divina, relativa a la manera de ser de todas las cosas. Y así como el orden consiste en la unión de las cosas que Dios quiso que estuvieran unidas, y en la separación de aquellas que quiso que anduvieran separadas; de la misma manera el desorden consiste en unir las cosas que Dios quiso que anduvieran separadas, y en separar aquellas que quiso Dios que estuvieran unidas.

El desorden causado por la rebelión angélica consistió en el apartamiento por parte del ángel rebelde de su Dios, que era su centro, por medio de un cambio en su manera de ser, que consistió en convertir su

movimiento de gravitación hacia su Dios, en un movimiento de rotación sobre sí mismo.

El desorden causado por la prevaricación del hombre fue parecido al causado por la rebelión del ángel, no siendo posible ser rebelde y prevaricador de dos maneras esencialmente diferentes. Habiendo dejado el hombre de gravitar hacia su Dios con su entendimiento, con su voluntad y con sus obras, se constituyó en centro de sí propio, y fue el último fin de sus obras, de su voluntad y de su entendimiento.

El trastorno causado por esta prevaricación fue hondo y profundísimo. Cuando el hombre se hubo apartado de su Dios, luego al punto todas sus potencias se apartaron unas de otras, constituyéndose a sí mismas en otros tantos centros divergentes. Su entendimiento perdió su imperio sobre su voluntad, su voluntad perdió su imperio sobre sus acciones, la carne salió de la obediencia en que había estado del espíritu, y el espíritu, que había estado sujeto a Dios, cayó en la servidumbre de la carne. Todo había sido antes en el hombre concordancias y armonías; todo fue después en él guerra, tumulto, contradicciones, disonancias. Su naturaleza se convirtió de soberanamente armónica en profundamente antitética.

Este desorden causado en él por él mismo, se transmitió por él al universo y a la manera de ser de todas las cosas; todas le estaban sujetas, y todas se le rebelaron. Cuando dejó de ser esclavo de Dios, dejó de ser príncipe de la tierra; lo cual no nos causará maravilla, si consideramos que los títulos de su monarquía terrenal estaban fundados en su divina servidumbre. Los animales a quienes él mismo, en señal de su dominación, había puesto sus nombres, dejaron de obedecer a su voz y de entender su palabra y de seguir su mandamiento. La tierra se le llenó de abrojos, el cielo se le volvió de metal, las flores se le rodearon de espinas. La naturaleza entera estuvo como poseída contra él de una furia insensata; los mares, al verle venir, volcaron estrepitosamente sus ondas, y sus abismos resonaron con pavorosos estruendos; las montañas, para atajarle el paso, levantaron hasta los cielos sus cumbres; por sus campos pasaron los torrentes, y sobre sus frágiles tiendas vinieron los huracanes; los reptiles escupieron en él sus venenos, las yerbas le destilaron sus ponzoñas; en cada paso temió una celada y en cada celada la muerte.

Una vez aceptada la explicación católica del mal, se explica naturalmente todo aquello que sin ella y fuera de ella parecía y era en efecto inexplicable. No existiendo el mal de una manera sustancial, sino antes bien negativa, no puede servir de materia a una creación, con lo cual cae naturalmente con la dificultad que nacía de la coexistencia de dos creaciones diferentes y simultáneas. Esta dificultad iba en aumento, al paso que se iba adelantando por este escabroso camino, como quiera que el dualismo de la creación suponía forzosamente otro dualismo más repugnante todavía a la razón humana: el dualismo esencial en la Divinidad, que ha de ser concebida como una esencia simplicísima, o no puede ser concebida de manera ninguna. Con ese dualismo divino viene por tierra la idea de una rivalidad a un tiempo mismo imposible y necesaria: necesaria, porque dos dioses que se contradicen, y dos esencias que se repugnan, están condenadas por la naturaleza misma de las cosas a una lucha perpetua; imposible, porque siendo la victoria definitiva el objeto final de toda contienda (consistiendo aquí la victoria definitiva en la supresión del mal por el bien, o del bien por el mal), y no pudiendo ser suprimido ni el uno ni el otro, porque lo que existe de una manera esencial, existe necesariamente; de la imposibilidad de la supresión se seguía la imposibilidad de la victoria, y de la imposibilidad de la victoria, objeto final de la contienda, la imposibilidad radical de la contienda misma. Con la contradicción divina a que va a parar forzosamente todo sistema maniqueo, desaparece la contradicción humana, en que se cae cuando se supone la coexistencia sustancial del bien y del mal en el hombre. Esa contradicción es absurda, y como absurda inconcebible. Afirmar del hombre que es a un tiempo mismo esencialmente bueno y esencialmente malo, es tanto como afirmar una de estas dos cosas: o que el hombre es un compuesto de dos esencias contrarias, juntando aquí lo que se ve obligado a separar en la Divinidad el sistema maniqueo; o que la esencia del hombre es una, y que siendo una es mala y buena a un tiempo mismo lo cual es afirmar todo lo que se niega y negar todo lo que se afirma de una misma cosa.

En el sistema católico el mal existe, pero existe con una existencia modal; no existe esencialmente. El mal, así considerado, es sinónimo de desorden; porque no es otra cosa, si bien se mira, sino la manera desordenada en que estén las cosas que no han dejado de ser esencialmente buenas, y que por una causa secretísima y misteriosa han dejado de estar

bien ordenadas. Por el sistema católico se nos señala esa causa misteriosa y secretísima, y en su señalamiento, si hay mucho que exceda a la razón, no hay nada que la contradiga y la repugne, como quiera que, para explicar una perturbación modal en las cosas que aun después de perturbadas conservan íntegras y puras sus esencias, no hay que recurrir a una intervención divina, con lo cual no habría proporción entre el efecto y la causa: basta para explicar el hecho suficientemente acudir a la intervención anárquica de los seres inteligentes y libres, como quiera que, si no pudieran alterar de alguna manera el orden maravilloso de la creación y sus concertadas armonías, no podrían ser considerados ni como libres, ni como inteligentes. Del mal, considerado como accidental y efímero, pueden afirmarse sin contradicción y sin repugnancia estas dos cosas: la primera, que por lo que tiene de mal no ha podido ser obra de Dios; la segunda, que por lo que tiene de efímero y de accidental ha podido ser obra del hombre. De esta manera las afirmaciones de la razón van a confundirse con las afirmaciones católicas.

Supuesto el sistema católico, desaparecen todos los absurdos y quedan suprimidas todas las contradicciones. Por este sistema, una es la creación y Dios es uno, con lo cual queda suprimida con el dualismo divino la guerra de los dioses. El mal existe, porque si no existiera no podría concebirse la libertad humana; pero el mal que existe es un accidente, no es una esencia, porque si fuera una esencia y no fuera un accidente, sería obra de Dios, criador de todas las cosas, lo cual envuelve una contradicción que repugna a un mismo tiempo a la razón humana y a la razón divina. El mal viene del hombre y está en el hombre, y viniendo de él y estando en él, hay en ello una grande conveniencia, lejos de haber en ello contradicción ninguna. La conveniencia está en que, no pudiendo ser el mal obra de Dios, no podría el hombre escogerle si no pudiera crearle, y no sería libre si no pudiera escogerle. No hay en ello contradicción ninguna; porque al afirmar el Catolicismo del hombre que es bueno en su esencia y malo por accidente, no afirma de él lo mismo que niega, ni niega lo mismo que afirma; como quiera que afirmar del hombre que es malo por accidente y bueno por esencia, no es afirmar de él cosas contradictorias, sino cosas en que no cabe contradicción, por ser de todo punto diferentes.

Por último, aceptado el sistema católico, cae desplomado el sistema blasfemo e impío, que consiste en suponer una rivalidad perpetua entre

Dios y el hombre, entre el Criador y la criatura. El hombre, autor del mal, accidental de suyo y transitorio, no es a manera de Dios, criador, mantenedor y gobernador de todas las esencias y de todas las cosas. Entre esos dos seres apartados entre sí por una distancia infinita, no hay rivalidad imaginable ni competencia posible. En los sistemas maniqueo y proudhoniano, la batalla entre el Criador del bien esencial y el criador del mal esencial era inconcebible y absurda, porque era imposible la victoria. En el sistema católico no cabe la suposición de la batalla, porque no cabe la suposición de la contienda entre partes de las cuales la una ha de ser necesariamente victoriosa y la otra vencida necesariamente. Dos condiciones son necesarias para que exista una contienda: que la victoria sea posible, y que sea incierta la victoria. Toda batalla es absurda cuando la victoria es cierta o cuando la victoria es imposible; de donde se sigue que, de cualquiera manera que se las considere, son absurdas esas batallas grandiosas trabadas por la universal dominación y por el sumo imperio, ahora sea uno el soberano, ahora dos los emperadores: en el primer caso, porque el que es uno, será perfectamente solo; en el segundo, porque los dos no serán uno jamás, y serán dos perpetuamente. Esos combates gigantescos son de tal naturaleza que, o están decididos antes de trabarse, o no se deciden después de trabados.

Capítulo V

Secretas analogías entre las perturbaciones físicas y las morales derivadas todas de la libertad humana

Hasta dónde hayan ido a parar los estragos de la culpa, y hasta qué punto se haya cambiado el semblante todo de la creación con tan lamentable desvarío, es cosa sustraída a las humanas investigaciones; pero lo que está puesto fuera de toda duda es que padecieron degradación juntamente en Adán su espíritu y su carne, por orgulloso aquél y ésta por concupiscente.

Siendo una misma la causa de la degradación física y de la moral, entrambas ofrecen portentosas analogías y equivalencias en sus varias manifestaciones.

Ya dijimos que el pecado, causa primitiva de toda degradación, no fue otra cosa sino un desorden; y como consistiese el orden en el perfecto equilibrio de todas las cosas criadas, y ese equilibrio en la subordinación jerárquica que mantienen unas con otras, y en la absoluta que todas mantenían con su Criador, síguese de aquí que el pecado o el desorden, que es una cosa misma, no consistió en otra cosa sino en la relajación de esas subordinaciones jerárquicas que tenían las cosas entre sí, y de la absoluta en que estaban respecto del Ser supremo, o lo que es lo mismo, en el quebrantamiento de aquel perfecto equilibrio y de aquella maravillosa trabazón en que fueron puestas todas las cosas. Y como quiera que los efectos son siempre análogos a sus causas, todos los efectos de la culpa vinieron a ser, hasta cierto punto, lo que ellas, un desorden, una desunión, un desequilibrio.

El pecado fue la desunión del hombre y de Dios.

El pecado produjo un desorden moral y un desorden físico.

El desorden moral consistió en la ignorancia del entendimiento y en la flaqueza de la voluntad.

La ignorancia del entendimiento no fue otra cosa sino su desunión del entendimiento divino. La flaqueza de la voluntad estuvo en su desunión de la voluntad suprema.

El desorden físico producido por el pecado consistió en la enfermedad y en la muerte; ahora bien: la enfermedad no es otra cosa sino el desorden, la desunión, el desequilibrio de las partes constitutivas de nuestro cuerpo.

La muerte no es otra cosa sino esa misma desunión, ese mismo desorden, ese mismo desequilibrio llevado hasta el último punto.

Luego el desorden físico y moral, la ignorancia y la flaqueza de la voluntad, por una parte, y la enfermedad y la muerte, por otra, son una cosa misma.

Esto se verá más claro todavía sólo con considerar que todos estos desórdenes, así físicos como morales, toman una misma denominación en el punto en donde acaban, en el punto en donde nacen.

La concupiscencia de la carne y el orgullo del espíritu se llaman, con un mismo nombre, el pecado; la desunión definitiva del alma y de Dios, y la del cuerpo y del alma se llaman, con un mismo nombre, la *muerte*.

Por donde se ve que el vínculo entre lo físico y lo moral es tan estrecho que sólo en el medio puede observarse su diferencia, viniendo a ser una misma cosa en su fin y en su principio. ¿Y cómo había de ser de otra manera si así lo físico como lo moral viene de Dios y acaba en Dios; si Dios está antes del pecado y después de la muerte?

Por lo demás, esa estrechísima conexión entre lo moral y lo físico podría ser ignorada de la tierra que es puramente corpórea, y de los ángeles que son espíritus puros; pero ¿cómo ese misterio ha de ser una cosa escondida para el hombre compuesto de un alma inmortal y de una materia corpórea, y que está puesto por Dios en la confluencia de dos mundos?

Ni paró aquí aquella gran perturbación producida por el pecado, como quiera que no sólo Adán quedó sujeto a la enfermedad y a la muerte, sino que también la tierra fue maldecida a causa de él y en su nombre.

Por lo que hace a esta tremenda y hasta cierto punto incomprensible maldición, sin que sea visto que osemos penetrar en tan oscuros arcanos, y reconociendo como reconocemos que los juicios de Dios son tan secretos como maravillosas sus obras, parécenos, sin embargo, que una vez confesada en la teórica la relación misteriosa que ha puesto Dios entre lo moral y lo físico, y una vez confesada en la práctica, por ser, si bien en cierta manera inexplicable, hasta cierto punto visible en el hombre, todo lo demás es menos en este misterio profundo, como quiera que el misterio está en esa ley de relación, más bien que en las aplicaciones que de ella puedan hacerse por vía de consecuencia.

Conviene notar aquí, para el esclarecimiento de esta materia escabrosa, y en comprobación de cuanto llevamos dicho, que las cosas físicas no pueden considerarse como dotadas de una existencia independiente, como existiendo en sí, por sí y para sí, sino más bien como manifestaciones de las cosas espirituales, que son las únicas que tienen en sí mismas la razón de su existencia. Siendo Dios espíritu puro y principio y fin de todas las cosas, es claro que todas las cosas en su principio y en su fin son espirituales. Siendo esto así, o las cosas físicas son vanas apariencias y no existen, o si existen, existen por Dios y para Dios; lo cual quiere decir que existen por el espíritu y para el espíritu: de donde se infiere que siempre que haya una perturbación, cualquiera que ella sea, en las regiones espirituales, ha de haber forzosamente otra análoga en las regiones corpóreas; no pudiendo concebirse que estén quietas las cosas mismas, cuando hay una perturbación en lo que es principio y fin de todas las cosas.

La perturbación, pues, producida por el pecado fue y debió de ser general, fue y debió de ser común a las regiones altas y a las bajas, a las de todos los espíritus y a la de todos los cuerpos. El rostro de Dios, plácido antes y sereno, se conturbó con la ira; sus serafines mudaron de semblante, la tierra se cuajó de espinas y de abrojos, y se secaron sus plantas, y envejecieron sus árboles, y se agostaron sus yerbas, y dejaron de destilar licor suavísimo sus fuentes, y fue fertilísima en ponzoñas, y se vistió de bosques oscuros, impenetrables, pavorosos; y se coronó de montes bravos, y hubo una zona tórrida y otra frigidísima, y fue consumida por el fuego y abrasada por la escarcha, y se levantaron en todos sus horizontes torbellinos impetuosos, y sus ámbitos fueron henchidos con el estruendo de los huracanes.

Puesto el hombre como en el centro de este desorden universal, a un tiempo obra suya y su castigo; desordenado él mismo más honda y radicalmente que el resto de la creación, quedó expuesto, sin otra ayuda que la de la misericordia divina, a la impetuosa corriente de todos los dolores físicos y de todas las congojas morales. Su vida fue toda tentación y batalla, ignorancia su sabiduría, su voluntad toda flaqueza, toda corrupción su carne. Cada una de sus acciones estuvo acompañada de un arrepentimiento; cada uno de sus placeres fue seguido de un dejo amargo o de un dolor agudísimo; cuantos fueron sus deseos, tantos fueron sus pesares; cuantas sus esperanzas, otras tantas sus ilusiones; y cuantas sus ilusiones, otros tantos sus desengaños. Su memoria le sirvió de torcedor, su previsión de tormento; su imaginación no le sirvió de otra cosa sino de echar franjas de púrpura y de oro sobre su desnudez y miseria. Enamorado del bien para el que había nacido, echó por la senda del mal por donde había entrado; necesitado de un Dios, cayó en los insondables abismos de todas las supersticiones; condenado a padecer, ¿quién será capaz de hacer el recuento de sus infortunios? Condenado a trabajar con fatiga, ¿quién sabe el guarismo de sus trabajos? Condenada su frente a perpetuo sudor, ¿quién llevará la cuenta de las gotas de sudor que han caído de su frente?

Pon al hombre tan alto como sea posible, o tan bajo como quieras; en ninguna parte estará exento de aquella pena que nos vino de nuestro común pecado. Si al que está en lo alto no le alcanza la injuria, le alcanza la envidia; si al que está bajo no le alcanza la envidia, le alcanza la injuria. ¿Dónde está la carne que no haya padecido dolor, y el espíritu que no haya padecido congojas? ¿Quién estuvo tan alto que no temiera caer? ¿Quién creyó tan firmemente en la constancia de la fortuna, que no temiera sus reveses? Los hombres en el nacer, en el vivir, en el morir, todos somos unos, porque todos somos culpables y todos somos penados.

Si el nacimiento, si la vida y si la muerte no son una pena, ¿en qué consiste que no nacemos, vivimos y morimos como todo lo demás que nace, vive y muere? ¿Por qué morimos llenos de terrores? ¿Por qué vivimos llenos de congojas? ¿Y por qué cuando nacemos, venimos al mundo con los brazos cruzados en el pecho en postura penitente? ¿Y por qué al abrir los ojos a la luz los abrimos al llanto, y nuestro primer saludo es un gemido?

Los hechos históricos vienen a confirmar los dogmas que acabamos de exponer y todas sus misteriosas consonancias. El Salvador del mundo, con edificación y pavor profundísimo de los pocos justos que le seguían y con escándalo de los doctores, borraba los pecados curando las enfermedades, y curaba las enfermedades absolviendo de los pecados; suprimiendo unas veces la causa por medio de la supresión de los efectos, y borrando otras los efectos por medio de la supresión de su causa. Como un paralítico se hubiese puesto en su presencia, en ocasión en que se hallaba rodeado de muchedumbre de doctores y fariseos, alzó la voz y le dijo: "Confía, hijo mío, yo te remito tus pecados". Escandalizáronse en su corazón los que estaban allí presentes, pareciéndoles, por una parte, que la potestad de absolver era en el Nazareno orgullo y locura; y por otra, que intentar sanar las enfermedades absolviendo de los pecados era una extravagancia; y como el Señor viese nacer en los corazones de aquellas gentes aquellos pensamientos culpables, añadió luego en seguida: "Y para que a todos sea notorio que el Hijo del hombre tiene en la tierra la potestad de remitir los pecados, levántate, yo te lo ordeno; lleva contigo tu lecho y vuelve a tu casa". Y así fue hecho como lo dijo, con lo cual vino a demostrar que la potestad de curar y la de absolver son una potestad misma, y que el pecado y la enfermedad son una misma cosa.

Antes de pasar adelante será bueno notar aquí, en confirmación de cuanto vamos diciendo, dos cosas dignas de memoria: la primera, que el Señor, antes de poner sus hombros al grave peso de los delitos del mundo, estuvo exento de toda enfermedad, y aun de todo achaque, porque estaba exento de pecado; la segunda, que cuando puso en su cabeza los pecados de todas las gentes, aceptando voluntariamente los efectos así como aceptaba las causas, y las consecuencias así como aceptaba los principios, aceptó el dolor mirando en él al compañero inseparable del pecado, y sudó sangre en el Huerto, y sintió dolor con la bofetada en el pretorio, y desfalleció con el peso de la cruz, y padeció sed en el Calvario y una tremenda agonía en el afrentoso madero, y vio venir la muerte con pavor, y gimió honda y dolorosamente al enviar su espíritu a su santísimo Padre.

Por lo que hace a aquella admirable consonancia de que hablamos entre los desórdenes del mundo moral y los del físico, el género humano la proclama a una voz sin comprenderla, como si un poder sobrena-

tural e invencible le obligara a dar testimonio al gran misterio: la voz de todas las tradiciones, todas las voces populares, todos los vagos rumores esparcidos por los vientos, todos los ecos del mundo, nos hablan misteriosamente de un gran desorden físico y moral acaecido en los tiempos anteriores al crepúsculo de la historia y aun al crepúsculo de la fábula, a consecuencia de una culpa primitiva, cuya grandeza fue tanta, que ni puede ser comprendida por el entendimiento, ni expresada con vocablos: aun hoy día es, y si por ventura se desordenan los elementos y hay mudanzas extrañas en las esferas celestes, y vienen sobre las naciones grandes castigos de discordias, de pestilencias, de hambres; si las estaciones alteran el curso sosegado de su armónica rotación, y se confunden y traban entre sí una a manera de batalla; si el suelo viene a padecer sacudidas y temblores, y si los vientos, libres de las riendas que refrenan sus ímpetus, se tornan huracanes, luego al punto se levanta de las entrañas de los pueblos, guardadoras de la tremenda tradición, una voz pertinaz y temerosa, que busca la causa de la insólita perturbación en un delito poderoso para enojar a Dios y para atraer sobre la tierra las maldiciones del cielo.

Que esos vagos rumores son a las veces infundados, y que suelen ser hijos de la ignorancia de las leyes que presiden al curso de los fenómenos naturales, es una cosa evidente; pero no es menos evidente, a nuestros ojos, que el error está solamente en la aplicación y no en la idea, en la consecuencia y no en el principio, en la práctica y no en la teórica. La tradición queda en pie dando perpetuo testimonio a la verdad, a pesar de todas sus falsas aplicaciones. Las muchedumbres pueden errar, y yerran frecuentemente, cuando afirman que tal pecado es causa de tal desorden; pero ni yerran ni pueden errar cuando aseguran que el desorden es hijo del pecado: y cabalmente porque la tradición, considerada en su generalidad, es la manifestación y la forma visible de una verdad absoluta, es por lo que es una cosa difícil o cuasi de todo punto imposible sacar a los pueblos de los errores concretos que cometen en sus aplicaciones especiales. Lo que la tradición tiene de verdadero da consistencia a lo que la aplicación tiene de falso, y el error concreto vive y crece debajo del amparo de la verdad absoluta.

Ni carece la historia de ejemplos insignes que vienen en apoyo de esta tradición universal que ha ido trasmitiéndose de padres a hijos, de familia a familia, de raza a raza, de pueblo a pueblo y de región a región,

por todo el linaje humano, hasta los remates de la tierra; porque siempre que los delitos han subido sobre cierto nivel y han llenado cierta medida, luego al punto han venido sobre las gentes catástrofes tremendas, y sobre el mundo ásperos vaivenes y rudos sacudimientos. Sucedió primero aquella universal perversión de que nos hablan las santas escrituras, cuando, juntos en una misma apostasía y en un mismo olvido de Dios todos los hombres en la época antidiluviana, vivieron sin otro dios y sin otra ley que sus criminales antojos y sus frenéticas pasiones; y entonces, llenas ya las copas de las iras divinas, vino sobre la tierra aquel gran conflicto y aquella portentosa inundación de las aguas, que todo lo arrastró en el universal estrago y en la común ruina, y que igualó los montes con los valles. Llegados después los tiempos a la mitad de su carrera, sucedió que vino al mundo, en cumplimiento de las antiguas promesas y de las antiguas profecías, el Deseado de las naciones: fue la época de su venida nombrada entre todas por la perversidad y malicia de los hombres, y por la corrupción universal de las costumbres; añadióse a esto, que en un día de triste y de llorosa memoria, el más lloroso y el más triste de cuantos iban corridos desde la creación, un pueblo ciego e insensato, como si estuviera tomado del vino, se levantó, descompuesto su rostro con el frenesí de la cólera, tomó a su Dios con su mano y le hizo asunto de sus ludibrios, y acumuló sobre él todas las afrentas, y cargó sus mansísimos hombros con todas las ignominias, y le puso en lo alto, y le dio muerte de cruz en medio de dos ladrones. Entonces también se vio rebosar la copa de los divinos enojos, y el sol retrajo sus rayos, y el velo del templo dio un temeroso crujido, y se abrieron grietas en las rocas, y la tierra toda padeció desmayos y temblores.

Otros y otros ejemplos pudieran traerse aquí en confirmación de las misteriosas armonías que se observan entre las perturbaciones físicas y las morales, y en abono de la universal tradición que en todas partes las consigna y las proclama; pero la sobriedad que nos hemos propuesto por una parte, y por otra la grandeza de los que dejamos consignados, nos inclina a dar por terminado este asunto.

CAPÍTULO VI

De la prevaricación angélica, y la humana grandeza y enormidad del pecado

Hasta aquí he expuesto la teoría católica acerca del mal hijo del pecado, y acerca del pecado que nos vino de la libertad humana, la cual se mueve anchamente en sus limitadas esferas, a la vista y con el consentimiento de aquel soberano Señor que, haciéndolo todo con peso, número y medida, dispuso las cosas con un consejo tan alto, que ni su providencia oprimiese el libre albedrío del hombre, ni los estragos de este libre albedrío, siendo grandes y portentosos como son, lo fueran con menoscabo de su gloria. Antes, empero, de pasar adelante, me ha parecido cosa digna de la majestad de este asunto, hacer aquí una relación seguida de aquella prodigiosa tragedia que comenzó en el cielo y acabó en el paraíso, dejando a un lado los reparos y las objeciones que quedaron desvanecidas en otro lugar, y que de ninguna otra cosa servirían sino de oscurecer la belleza, a un mismo tiempo sencilla e imponente, de esta lamentable historia. Antes vimos de qué manera la teoría católica se aventaja a las demás por la altísima conveniencia de todas sus soluciones; ahora veremos de qué manera los hechos en que se funda, considerados en sí mismos, aventajan a todas las historias primitivas, por lo que tienen de grandes y de dramáticos. Antes sacamos su belleza por comparaciones y deducciones, ahora admiraremos en ellos mismos, sin apartar los ojos a otros objetos, su incomparable belleza.

Antes que el hombre, y en tiempos sustraídos a las investigaciones humanas, había criado Dios a los ángeles, criaturas felicísimas y perfectísimas, a quienes fue dado mirar de hito en hito los clarísimos resplandores de su faz, anegados en un piélago de inenarrables deleites, y

sumergidos perpetuamente en su perpetuo acatamiento. Eran los ángeles espíritus puros, y las excelencias de su naturaleza mayores que las de la naturaleza del hombre compuesto de un alma inmortal y del barro de la tierra. Por su naturaleza simplicísima dábase el ángel la mano con Dios, mientras que por su inteligencia, por su libertad y por su sabiduría limitada, había sido hecho para darse la mano con el hombre; así como el hombre, por lo que tuvo de espiritual, estuvo en comercio con el ángel, y por lo que tuvo de corporal, con la naturaleza física, puesta toda al servicio de su voluntad y en la obediencia de su palabra. Y todas las criaturas nacieron con la inclinación y la potestad de trasformarse y subir por la escala inmensa que, comenzando en los seres más bajos, iba a acabar en aquel Ser altísimo que es sobre todo ser, y a quien los cielos y la tierra, los hombres y los ángeles conocen con un nombre que es sobre todo nombre. La naturaleza física anhelaba por subir, hasta espiritualizarse, en cierta manera, a semejanza del hombre; y el hombre hasta espiritualizarse más, a semejanza del ángel; y el ángel a asemejarse más a aquel Ser perfectísimo, fuente de toda vida, criador de toda criatura, cuya alteza ninguna medida, mide, y cuya inmensidad ningún cerco comprende. Todo había nacido de Dios, y subiendo debía volver a Dios que era su principio y su origen; y porque todo había nacido de Él y había de volver a Él, no había nada que no contuviese en sí una centella más o menos resplandeciente de su hermosura.

De esta manera la variedad infinita estaba reducida de suyo a aquella amplísima unidad que crió todas las cosas, que puso en ellas un concierto pasmoso y una trabazón admirable, apartando todas las que estaban confusas y recogiendo las que estaban derramadas. Por donde se ve que el acto de la creación fue complejo y que se compuso de dos actos diferentes; conviene a saber: de aquel por medio del cual dio Dios la existencia a lo que antes no la tenía; y de aquel otro por medio del cual ordenó todo aquello a que había dado la existencia. Con el primero de estos actos reveló su potestad de crear todas las sustancias que sustentan todas las formas; con el segundo, la que tenía de crear todas las formas que embellecen a todas las sustancias. Y de la misma manera que no hay otras sustancias fuera de las creadas por Dios, no hay tampoco otra belleza fuera de la que Él puso en las cosas. Por eso el universo, que es la palabra con que se significa todo lo criado por Dios, es el conjunto de todas las sustancias; y el orden, que es la palabra con que se signifi-

ca la forma que Dios puso en las cosas, es el conjunto de todas las bellezas. Fuera de Dios no hay criador, fuera del orden no hay belleza, fuera del universo no hay criatura.

Si en el Orden establecido por Dios en el principio consiste toda belleza, y si la belleza, la justicia y la bondad son una misma cosa mirada por aspectos diferentes, síguese de aquí, que fuera del orden establecido por Dios no hay bondad, ni belleza ni justicia; y como estas tres cosas constituyen el supremo bien, el orden que a todas las contiene es el bien supremo.

No habiendo ninguna especie de bien fuera del orden, no hay nada fuera del orden que no sea un mal, ni mal ninguno que no consista en ponerse fuera del orden; por esta razón, así como el orden es el bien supremo, el desorden es el mal por excelencia; fuera del desorden no hay ningún mal, como fuera del orden no hay bien ninguno.

De lo dicho se infiere que el orden, o lo que es lo mismo el bien supremo, consiste en que todas las cosas conserven aquella trabazón que Dios puso en ellas cuando las sacó de la nada; y que el desorden, o lo que es lo mismo, el mal por excelencia, consiste en romper aquella admirable trabazón y aquel sublime concierto.

No pudiendo ser rota aquella trabazón, ni este concierto quebrantado sino por quien tenga una voluntad y un poder, hasta cierto punto y en la manera que esto es posible, independiente de la voluntad de Dios, ninguna criatura fue poderosa para tanto, sino los ángeles y los hombres, únicas entre todas hechas a imagen y semejanza de su Hacedor, es decir, inteligentes y libres. De donde se sigue que sólo los ángeles y los hombres pudieron ser causadores del desorden, o lo que es lo mismo, del mal por excelencia.

Los ángeles y los hombres no pudieron alterar el orden del universo sino rebelándose contra su Hacedor; de donde se infiere que para explicar el mal y el desorden es necesario suponer la existencia de ángeles y de hombres rebeldes.

Siendo toda desobediencia y toda rebeldía contra Dios lo que se llama un pecado, y siendo todo pecado una rebeldía y una desobediencia, síguese de aquí que ni puede concebirse el desorden en la creación, ni el mal en el mundo, sin suponer la existencia del pecado.

Si el pecado no es otra cosa sino la desobediencia y la rebeldía, ni la desobediencia ni la rebeldía sino el desorden, ni el desorden sino el mal, síguese de aquí que el mal, el desorden, la rebeldía, la desobediencia y el pecado son cosas en que la razón encuentra una identidad absoluta; así como el bien, el orden, la sumisión y la obediencia son cosas en que encuentra la razón una completa semejanza. De donde se viene a concluir que la sumisión a la voluntad divina es el bien sumo, y el pecado el mal por excelencia.

Cuando todas las criaturas angélicas estaban obedientes a la voz de su Hacedor, mirándose en su rostro, anegándose en sus resplandores y moviéndose sin tropiezo y con una concertada armonía al compás de su palabra, sucedió que entre los ángeles el más hermoso apartó los ojos de su Dios para ponerlos en sí mismo, quedando como arrebatado en su propia adoración y como extático en presencia de su hermosura. Considerándose como subsistente por sí y como el último fin de sí propio, quebrantó aquella ley universal e inviolable, según la cual lo que es diverso tiene su fin y su principio en lo que es uno, que comprendiéndolo todo y no siendo comprehendido por nada, es el continente universal de todas las cosas, así como es el potentísimo Criador de todas las criaturas.

Aquella rebeldía del ángel fue el primer desorden, el primer mal y el primer pecado, raíz de todos los pecados, de todos los males y de todos los desórdenes que habían de venir sobre la creación, y en particular sobre el humano linaje, en los tiempos subsiguientes.

Porque como el ángel caído, sin hermosura ya y sin luz, viese al hombre y a la mujer en el paraíso, tan limpios, resplandecientes y hermosos con los resplandores de la gracia, sintiendo en sí honda tristeza por el ajeno bien, formó el propósito de arrastrarlos en su condenación, ya que no le era dado igualarse con ellos en su gloria; y tomando la figura de la serpiente, que en adelante había de ser símbolo del engaño y de la astucia, horror de la naturaleza humana y asunto de la cólera divina, entró por las puertas del paraíso terrenal y, deslizándose por sus yerbas frescas y olorosas, circundó a la mujer con aquellas sutilísimas redes en que cayó su inocencia con pérdida de su ventura.

Nada hay que iguale a la sublime sencillez con que resplandece la relación mosaica de esta solemne tragedia, cuyo teatro era el paraíso terrenal, cuyo testigo era Dios, cuyos actores eran, por una parte, el Rey

y Señor de los abismos, por otra, los reyes y señores de la tierra; cuya víctima había de ser el género humano, y cuyo desenlace triste y lloroso habían de lamentar la tierra en sus movimientos, los cielos en sus cursos, los ángeles en sus tronos y los desventurados hijos de aquellos padres desventurados en estos nuestros valles sin luz, con perpetuas lamentaciones.

"¿Por qué os ha prohibido Dios comer el fruto de todos los árboles del paraíso?" De esta manera comenzó su plática la serpiente y luego al punto sintió la mujer despertarse en su corazón aquella vana curiosidad, causa primera de su culpa. Desde este momento su entendimiento y su voluntad, acometidos no sé de qué desmayo suave, comenzaron a apartarse de la voluntad de Dios y del entendimiento divino.

"El día en que de ese fruto comáis se abrirán vuestros ojos y seréis, a manera de Dioses, conocedores del bien y del mal". Bajo la influencia maléfica de esa palabra sintió la mujer en su corazón los primeros vértigos del orgullo; poniendo los ojos en sí con complacencia, la faz de Dios se le veló en aquel punto.

Orgullosa y vana puso los ojos en el árbol de las ilusiones infernales y de las amenazas divinas, y vio que era hermoso a la vista, y adivinó que había de ser sabroso al paladar, y sintió abrasarse sus sentidos con el hasta entonces desconocido incendio de corrosivos deleites; y la curiosidad de los ojos, y el deleite de la carne, y el orgullo del espíritu juntos en uno acabaron con la inocencia de la primera mujer, y luego con la inocencia del primer hombre, y las esperanzas atesoradas para su descendencia se tornaron en humo desvanecido en el ambiente.

Y luego se conturbó el universo todo cuan grande es; y el desorden, comenzado en lo más alto de la escala de los seres creados, fue comunicándose de unos en otros, hasta no dejar ninguna cosa en el lugar y punto en que había sido puesta por su Hacedor soberano. Aquel anhelo ingénito en toda criatura por subir y remontarse hasta el trono de Dios, se trocó en anhelo por bajar hasta no sé qué abismo sin nombre; como quiera que apartar los ojos de Dios, era como buscar la muerte y despedirse de la vida.

Por mucho que ahonde el hombre en el abismo sin fin de la sabiduría, por alto que se remonte en la investigación de los más recónditos misterios, ni se remontará tanto, ni ahondará tanto, que sea poderoso para rodear con sus ojos el grande estrago de aquella primera culpa, en

la que todas las siguientes estaban encerradas como en su fertilísima semilla.

No: no puede el hombre, no puede el pecador, ni concebir siquiera la grandeza y la fealdad del pecado. Para entender cuán grande es y cuán terrible y cuán henchido está de desastres, era menester dejar de considerarle bajo el punto de vista humano, para considerarle bajo el punto de vista divino; como quiera que siendo la Divinidad el bien, y el pecado el mal por excelencia; siendo la Divinidad el orden, y el pecado el desorden; siendo la Divinidad una afirmación completa, y el pecado una negación absoluta; siendo la Divinidad la plenitud de la existencia, y el pecado su absoluto desfallecimiento entre la Divinidad y el pecado; así como entre la afirmación y la negación, y entre el orden y el desorden, y entre el bien y el mal, y entre el ser y el no ser, hay una distancia inconmensurable, una contradicción invencible, una repugnancia infinita.

Ninguna catástrofe es poderosa para poner turbación en la Divinidad y para alterar la quietud inefable de su rostro. Vino el diluvio universal sobre las gentes, y vio Dios la tremenda inundación, considerada en sí misma y separada de su causa, con sereno semblante, porque sus ángeles eran los que obedientes a su mandato abrían las cataratas del cielo, y porque su voz era la que mandaba a las aguas que encumbraran los montes y que rodearan todo el orbe de la tierra. Vienen de todos los puntos del horizonte nublados que se juntan como un negro promontorio, y el rostro de Dios está tranquilo, porque su voluntad es la que hace los nublados, su voz es la que los llama, y ellos vienen; la que les manda que se junten, y ellos se juntan. El es el que envía los vientos que los ha de llevar sobre alguna ciudad pecadora, y el que, si así cumple a sus designios, prende y ata las aguas, y detiene el rayo en la nube y con delgado soplo la va desvaneciendo por los aires. Sus ojos han visto levantarse y caer todos los imperios; sus oídos han escuchado las plegarias de naciones asoladas por el hierro de la conquista, por el azote de la peste, por la servidumbre y por el hambre, y su rostro ha permanecido sereno e impasible, porque Él es el que hace y deshace como vanos juguetes los imperios del mundo; Él es el que pone el hierro en la diestra de los conquistadores; Él es el que envía los tiranos a lo pueblos culpables, y el que oprime a las naciones descreídas con el hambre y con la peste, cuando así cumple a su justicia soberana. Hay un lugar pavoroso, asunto de todos los horrores y de todos los espantos y de todos los tormentos, en

donde hay sed insaciable sin ninguna fuente, hambre perpetua sin género de hartura; en donde los ojos no ven nunca ningún rayo de luz, ni los oídos oyen ningún sonido apacible; en donde todo es agitación sin reposo, llanto sin intermisión, pesar sin consuelo. Todas son allí puertas de entrada, ninguna de salida. En su dintel muere la esperanza y se inmortaliza la memoria. Los términos de ese lugar Dios sólo los conoce; la duración de esos tormentos es de una sola hora que nunca se acaba. Pues bien: ese lugar maldito, con sus tormentos sin nombre, no alteró el semblante de Dios, porque Él mismo le puso en donde está, con su mano omnipotente. Dios hizo el infierno para los réprobos, como la tierra para los hombres y el cielo para los ángeles y para los santos. El infierno denuncia su justicia, como la tierra su bondad y el cielo su misericordia. Las guerras, las inundaciones, las pestes, las conquistas, las hambres, el infierno mismo son un bien, como quiera que todas estas cosas se ordenan convenientemente entre sí con relación al fin último de la creación, y que todas ellas sirven de provechosos instrumentos de la justicia divina.

Y porque todas son un bien y porque han sido hechas por el autor de todo bien, ninguna de ellas puede alterar ni altera la inenarrable quietud y el inefable reposo del Hacedor de las cosas. Nada le pone horror sino lo que Él no ha hecho; y como ha hecho todo lo que existe, nada le pone horror sino la negación de lo que ha hecho; por eso le pone horror el desorden, que es la negación del orden que Él puso en las cosas; y la desobediencia, que es la negación de la obediencia que se le debe. Esa desobediencia, ese desorden, son el supremo mal, como quiera que son la negación del supremo bien, en lo cual consiste el mal supremo. Pero la desobediencia y el desorden no son otra cosa sino el pecado; de donde se sigue que el pecado, negación absoluta por parte del hombre de la afirmación absoluta por parte de Dios, es el mal por excelencia y el único que pone horror a Dios y a sus ángeles.

El pecado vistió al cielo de lutos, al infierno de llamas y a la tierra de abrojos. Él fue el que trajo la enfermedad y la peste, el hambre y la muerte sobre el mundo. Él el que cavó el sepulcro de las ciudades más ínclitas y llenas de gente. El presidió a los funerales de Babilonia la de los ostentosos jardines, de Nínive la excelsa, de Persépolis la hija del Sol, de Menfis la de los hondos misterios, de Sodoma la impúdica, de Atenas la cómica, de Jerusalén la ingrata, de Roma la grande; porque aunque Dios quiso todas estas cosas, no las quiso sino como castigo y remedio del

pecado. El pecado saca todos los gemidos que salen de todos los pechos humanos, y todas las lágrimas que caen gota a gota de todos los ojos de los hombres; y lo que es más todavía, y lo que ningún entendimiento puede concebir ni ningún vocablo expresar, él ha sacado lágrimas de los sacratísimos ojos del Hijo de Dios, mansísimo cordero que subió a la cruz cargado con los pecados del mundo. Ni los cielos, ni la tierra, ni los hombres le vieron reír, y los hombres y la tierra y los cielos le vieron llorar; y lloraba porque tenía puestos sus ojos en el pecado. Lloró sobre el sepulcro de Lázaro y en la muerte de su amigo nada lloró sino la muerte del alma pecadora. Lloró sobre Jerusalén, y la causa de su llanto era el pecado abominable del pueblo deicida. Sintió tristeza y turbación al poner los pies en el huerto, y el horror del pecado era el que ponía en Él aquella turbación insólita y aquel paño de tristeza. Su frente sudó sangre, y el espectro del pecado era el que hacía brotar en su frente aquellos extraños sudores. Fue enclavado en un madero, y el pecado le enclavó; el pecado le puso en agonía, y el pecado le dio muerte.

Capítulo VII

De cómo Dios saca el bien de la prevaricación angélica y de la humana

De todos los misterios el más pavoroso es este de la libertad, que constituye al hombre señor de sí mismo, y le asocia a la Divinidad en la gestión y en el gobierno de las cosas humanas.

Consistiendo la libertad imperfecta dada a la criatura en la facultad suprema de escoger entre la obediencia y la rebeldía hacia su Dios, otorgarle la libertad viene a ser lo mismo que conferirle el derecho de alterar la inmaculada belleza de sus creaciones; y como quiera que en esa belleza inmaculada consiste el orden y la armonía del universo, otorgarle la facultad de alterarla, viene a ser lo mismo que conferirle el derecho de sustituir el orden con el desorden, la armonía con la perturbación, el bien con el mal.

Este derecho, aun encerrado en los límites que dijimos, es tan exorbitante, y esta facultad tan monstruosa, que el mismo Dios no hubiera podido otorgarla si no hubiera estado cierto de convertirla en instrumento de sus fines, y de atajar sus estragos con su poder infinito.

La razón suprema de existir de la facultad concedida a la criatura de convertir el orden en desorden, la armonía en perturbación, el bien en mal, está en la potestad que tiene Dios de convertir el desorden en orden, la perturbación en armonía y el mal en bien. Suprimida esta altísima potestad en Dios, sería lógicamente necesario o suprimir aquella facultad en la criatura o negar a un mismo tiempo la divina inteligencia y la omnipotencia divina.

Si Dios permite el pecado que es el mal y el desorden por excelencia, consiste esto en que el pecado, lejos de impedir su misericordia y su justicia, sirve de ocasión para nuevas manifestaciones de su justicia y de su misericordia. Suprimido el pecador rebelde, no por eso hubieran quedado suprimidas la divina misericordia y la justicia soberana; hubiera quedado empero suprimida una de sus manifestaciones especiales: aquella en virtud de la cual se aplican a los rebeldes pecadores.

Consistiendo el sumo bien de los seres inteligentes y libres en su unión con Dios, Dios en su bondad infinita, y por un acto libre de su misericordia inefable, determinó unirlos así, no sólo con los vínculos de la naturaleza, sino también con vínculos sobrenaturales: y como quiera que por una parte esa voluntad podía dejar de ser cumplida por el desasimiento voluntario de los seres inteligentes y libres, y por otra la libertad de la criatura no podría concebirse sin la facultad de ese voluntario desasimiento, el gran problema consiste en conciliar estas cosas hasta cierto punto contrarias, de tal manera que ni la libertad de la criatura dejara de existir, ni la voluntad de Dios dejara de realizarse. Siendo necesarias la posibilidad del apartamiento como testimonio de la libertad angélica y humana, y la unión como testimonio de la voluntad divina, la cuestión consiste en averiguar de qué manera pueden conciliarse la voluntad de Dios y la libertad de la criatura, la unión que el primero quiere y el apartamiento que la segunda escoge; para que ni la criatura deje de ser libre, ni Dios deje de ser soberano.

Para esto era menester que el apartamiento fuera bajo un punto de vista, real, y bajo otro punto de vista, aparente; es decir, que la criatura pudiera apartarse de Dios; pero de tal modo que el apartarse de Él fuera unirse con Él de otra manera. Los seres inteligentes y libres nacieron unidos a Dios por un efecto de su gracia. Por el pecado se apartaron realmente de Dios, porque quebrantaron el vínculo de la gracia, real y verdaderamente; con lo cual dieron testimonio de sí en calidad de criaturas inteligentes y libres. Empero ese apartamiento no fue, si bien se mira, sino una nueva manera de unión, como quiera que al apartarse de Él por la renuncia voluntaria de su gracia, se acercaron a Él cayendo en las manos de su justicia, o siendo asunto de su misericordia. De esta manera el apartamiento y la unión, que a primera vista parecen cosas incompatibles, son en realidad cosas de todo punto conciliables; y de tal manera lo son, que todo apartamiento viene a resolverse en una espe-

cial manera de unión, y toda unión en una manera especial de apartamiento. La criatura no estuvo unida a Dios en cuanto es gracia, sino porque estuvo apartada de Él en cuanto es misericordia y justicia. La criatura que cae en las manos de Él en cuanto es justicia, no cae en ellas sino porque está apartado de Él en cuanto es gracia y misericordia; así como la que es objeto de Dios en cuanto es misericordia, no lo es sino porque de tal manera se apartó de Él en cuanto gracia, que quedó también apartada de Él en cuanto es justicia. La libertad de la criatura consiste, pues, en la facultad de designar el género de unión que prefiere por el apartamiento que escoge; así como la soberanía de Dios consiste en que, cualquiera que sea el género de apartamiento escogido por la criatura, vaya a parar a la unión por todos los apartamientos y por todos los caminos. La creación es a manera de un círculo. Dios es, bajo un punto de vista, su circunferencia bajo otro punto de vista, su centro; como centro la atrae, como circunferencia la contiene. Nada está fuera de ese continente universal todo obedece a esa atracción irresistible. La libertad de los seres inteligentes y libres está en huir de la circunferencia que es Dios para ir en Dios, que es el centro; y en huir del centro que es Dios, para ir a dar en Dios que es la circunferencia. Nadie empero es poderoso para dilatarse más que la circunferencia, ni para recogerse más que el centro. ¿Qué ángel hay tan potente, qué hombre tan osado, que se atreva a romper ese gran círculo que Dios trazó con su dedo? ¿Cuál criatura presumirá tanto de sí, que ose hacer contraste a esas leyes matemáticamente inflexibles que puso eternamente en las cosas el entendimiento divino? ¿Qué viene a ser el centro de ese círculo inexorable, sino las cosas infinitamente recogidas en Dios? ¿Qué viene a ser esa circunferencia circular, sino las mismas cosas dilatadas en Dios infinitamente? ¿Y qué dilatación hay mayor que la dilatación infinita? ¿Qué recogimiento mayor que el infinito recogimiento? Por esta razón, atónito y como pasmado y fuera de sí, viendo a todas las cosas en Dios y a Dios en todas las cosas, y al hombre queriendo huir sin saber cómo, ahora del centro que le atrae, ahora de la circunferencia que la envuelve, S. Agustín, el más bello de los ingenios y el más grande de los doctores, hombre en quien tomó carne el Espíritu de la Iglesia, el santo perdido de amor e inundado de las ondas fortificantes de la gracia, arrancó del pecho, como un sollozo sublime, esta expresión: *Pobre mortal, ¿quieres huir de Dios? Arrójate en sus brazos*. Jamás boca humana

pronunció una expresión tan amorosamente sublime y tan sublimemente tierna. Dios es pues el que señala a todas las cosas su término, la criatura escoge la senda. Designando el término adonde van a parar todas las sendas, Dios es omnipotentemente soberano; así como escogiendo la senda por donde ha de ir al término que se le señala, la criatura es inteligentemente libre. Y no se diga que es escasa aquella libertad que consiste sólo en escoger una de las mil sendas que van a parar a un término necesario, a no ser que considere como liviana aquella libertad que consiste en escoger entre ganarse o perderse; como quiera que esas mil sendas que van a parar a Dios, término necesario de las cosas, se reducen todas a dos: el infierno y el paraíso. Si la criatura no tiene bastante libertad con la facultad que le ha sido otorgada de ir a Dios por el uno o por el otro, ¿con cuál libertad convertirá en hartura el hambre por ser libre?

Fuera de esta explicación no hay conciliación posible entre cosas que ni imaginarse pueden sino conciliadas de una manera absoluta. Por el contrario, una vez aceptada esta explicación, se nos descubren las causas secretas de los misterios más profundos y de los designios más altos. Con ella alcanzamos el porqué de la prevaricación angélica y de la humana, esos grandes testimonios de la libertad dejada al ángel y al hombre. Si Dios permitió la prevaricación del ángel, consistió esto en que Dios sabía la manera secretísima de conciliar con el orden divino el desorden angélico, así como el ángel supo sacar el desorden angélico del orden divino. El ángel convirtió el orden en desorden, trasformando lo que era unión en lo que fue apartamiento. Dios sacó el orden del desorden, trasformando el apartamiento momentáneo en unión indisoluble. El ángel no quiso estar unido a Dios por el galardón, y se vio unido a Él eternamente por la pena. Cerró sus oídos al blando reclamo de su gracia, y sus oídos cerrados oyeron a su pesar el grande estruendo de su justicia. Queriendo huir absolutamente de Dios, el ángel no consiguió otra cosa sino apartarse de Él por un concepto, uniéndose a Él de otra manera. Se apartó del Dios clemente, y se unió con el Dios justo. Se apartó de Él en la gloria, y se unió con Él en el infierno. El orden puesto en las cosas no consiste en que estén unidas a Dios de cierta manera, sino en que estén a Dios unidas; así como el verdadero desorden no consiste en apartarse de Dios por un lado para unirse a Él por otro, sino en apartarse de Dios absolutamente. De donde se sigue que el verdadero orden no deja

nunca de existir, y que el desorden verdadero no existe. El pecado es una negación tan radical, tan absoluta, que no solo niega el orden, sino también el desorden; después de haber negado todas las afirmaciones, niega sus propias negaciones y hasta se niega a sí propio. El pecado es negación de negación, sombra de sombra, apariencia de apariencia.

Si Dios permitió la prevaricación del hombre, la cual, como antes dijimos, fue menos radical y culpable que la prevaricación angélica, consistió esto en que Dios sabía de toda eternidad la manera altísima de conciliar con el orden divino el desorden humano; así como el hombre supo sacar el desorden humano del orden divino. El hombre convirtió el orden en desorden, apartando lo que juntó Dios con amorosa lazada. Dios sacó el orden del desorden, volviendo a juntar lo que separó el hombre, con lazada más blanda y amorosa todavía. El hombre no quiso estar unido a Dios con el vínculo de la justicia original y de la gracia santificante, y se vio unido a Él por el vínculo de su infinita misericordia. Si Dios permitió su prevaricación, consistió esto en que guardaba como en reserva al Salvador del mundo, el que había de venir en la plenitud de los tiempos; aquel supremo mal era necesario para el bien supremo, y para esta gran ventura era necesaria aquella gran catástrofe. El hombre pecó porque Dios había determinado hacerse hombre, y hecho hombre sin dejar de ser Dios tenía bastante sangre en sus venas y sobrada virtud en su sangre para lavar su pecado. Vaciló, porque Dios tenía fuerza para sostener al vacilante; cayó, porque Dios tenía fuerza para levantar al caído; lloró, porque el que tuvo poder para enjugar la tierra anegada con las aguas del diluvio, le tenía para enjugar el triste valle regado con nuestras lágrimas; sintió dolores en sus miembros, porque Dios podía quitarle sus dolores; padeció grandes infortunios, porque Dios le tenía guardadas mayores recompensas. Salió del Edén, se sujetó a la muerte y se reclinó en el sepulcro, porque Dios tenía fuerza para vencer a la muerte, para sacarle del sepulcro y para levantarle hasta el cielo.

Así como la prevaricación angélica y la humana entran como elementos del orden universal, por efecto de una admirable operación divina, de la misma manera la libertad del ángel y la libertad del hombre, en que esas dos prevaricaciones tienen origen, entran como elementos necesarios de aquella ley suprema universal a la que están sujetas todas las cosas, todas las creaciones, todos los mundos, así el moral, como el material y divino. Según esa ley, la unidad absoluta, en su fecundidad

infinita, saca perpetuamente de su seno la diversidad, la cual torna perpetuamente al fecundísimo seno de donde salió: el seno de Dios que es la unidad absoluta.

Considerado Dios como Padre, saca de sí eternamente al Hijo por vía de generación, al Espíritu Santo, por vía de procedencia, y constituyen de esta manera eternamente la Divinidad divina. El Hijo y el Espíritu Santo se identifican eternamente con el Padre, y constituyen eternamente con Él su unidad indestructible.

Considerado como Criador, sacó de la nada las cosas por un acto de su voluntad y constituyó de esta manera la diversidad física; en seguida sujetó todas las cosas a ciertas leyes eternas y a un orden inmutable, y de esta manera la diversidad misma no fue otra cosa en el mundo físico, sino la manifestación exterior de su unidad absoluta.

Considerado como Señor y como legislador, puso en el ángel y en el hombre una libertad distinta de la suya propia, y constituyó de esta manera la diversidad en el mundo moral; en seguida impuso a esa libertad ciertas leyes inviolables y un término necesario, y la necesidad de ese término y la inviolabilidad de esas leyes hicieron entrar a la libertad humana y a la angélica en la ancha unidad de sus maravillosos designios.

La voluntad divina, que es la unidad absoluta, está en aquel precepto dado a Adán en el paraíso, cuando le dijo Dios: *No comerás*; la libertad humana, con la imperfección que la es aneja de la facultad de escoger, que es la diversidad, está en la condición: *y si comieres*; la diversidad vuelve a la unidad de donde procede, primero por amenaza cuando dijo Dios al hombre: *quedarás sujeto a la muerte*; y después con la promesa, cuando prometió a la mujer que nacería de su seno el que había de pisar la cabeza de la serpiente, con cuya amenaza y con cuya promesa anunció Dios los dos caminos por donde la diversidad que sale de la unidad, vuelve a la unidad de donde sale: el de su justicia y el de su misericordia.

Suprimido el precepto, quedaría suprimida en su manifestación exterior la unidad absoluta.

Suprimida la condición, quedaría suprimida en su manifestación exterior la diversidad, que consiste en la libertad humana.

Suprimida por una parte la amenaza y por otra la promesa, quedarían borrados los caminos por los cuales la diversidad, si no ha de ser subversiva, ha de volver a la unidad en donde tuvo su origen.

Así como entre la creación física y el Criador no hay unidad, sino porque la primera está sujeta eternamente a leyes fijas e inmutables, manifestación perpetua de la voluntad soberana, de la misma manera no hay unidad entre Dios y el hombre, sino porque el hombre, apartado de Dios por su delito, vuelve al Dios justiciero como impenitente, o como purgado al Dios misericordioso.

Si después de haber considerado la prevaricación angélica y la humana separadamente, para venir a parar en cada una de ellas, si bien es una perturbación por accidente, es una armonía por su esencia, ponemos la consideración al mismo tiempo en ambas prevaricaciones, quedaremos como pasmados y absortos al contemplar de qué manera se convierten en cadencias maravillosas sus ásperas disonancias por la irresistible virtud del divino Taumaturgo.

Al llegar aquí, y antes de pasar adelante, conviene observar que toda la belleza de la creación consiste en que cada cosa es en sí como un reflejo de alguna de las perfecciones divinas, de tal manera que todas juntas son un fiel traslado de su belleza soberana. Por esta razón desde el globo encendido que ilumina los espacios, hasta el humilde lirio que está como olvidado en el valle y desde mucho más abajo de los valles que se coronan de lirios, hasta muy por encima de los cielos en donde resplandecen los globos, todas las criaturas, cada cual a su manera, se cuentan unas a otras las grandes maravillas del Señor, atestiguan consigo mismas sus inefables perfecciones y cantan con un cántico sin fin sus excelencias y sus glorias. Los cielos cantan su omnipotencia, su grandeza los mares, la tierra su fecundidad, las nubes con sus altísimos promontorios figuran la peana en que descansa su pie. El relámpago es su voluntad, el trueno su voz, el rayo su palabra. Él está en los abismos con su sublime silencio, y con su ira sublime en los huracanes bramadores y en los torbellinos tempestuosos. *Él nos pintó*, dicen las flores de los campos. *Él me dio*, dicen los cielos, *mis bóvedas espléndidas*. Y las estrellas: *Nosotros somos centellas caídas de su resplandeciente vestidura*. Y el ángel y el hombre: *Al pasar por delante de nosotros, su hermosísima y gloriosísima y perfectísima figura quedó en nosotros estampada*.

De esta manera unas cosas representaron su grandeza, otras su majestad, otras su omnipotencia; y el ángel y el hombre especialmente los tesoros de su bondad, las maravillas de su gracia y el resplandor de su hermosura. Dios, empero, no es solamente maravilloso y perfecto por su hermosura, y por su gracia, y por su bondad y por su omnipotencia; es además de estas cosas y sobre todas estas cosas, si en sus perfecciones hubiera medida, infinitamente justo e infinitamente misericordioso. Síguese de aquí que el acto supremo de la creación no podía considerarse como consumado y perfecto, sino después de haberse realizado en todas sus manifestaciones su infinita justicia y su infinita misericordia. Y como quiera que sin la prevaricación de los seres inteligentes y libres no podía Dios ejercer ni la justicia ni la misericordia especial que se aplican a los prevaricadores, de aquí se deduce que la prevaricación misma fue ocasión de la más grande de todas las armonías y de la más bella de todas las consonancias.

Cuando todos los seres inteligentes y libres prevaricaron, Dios resplandeció en medio de la creación con nuevos y más grandes resplandores. El universo en general fue el reflejo perfectísimo de su omnipotencia, el paraíso terrenal fue especialmente el reflejo de su gracia, el cielo fue especialmente el reflejo de su misericordia, el infierno únicamente el reflejo de su justicia, y la tierra, puesta entre estos dos polos de la creación, fue a un tiempo mismo el reflejo de su justicia y el de su misericordia. Cuando con la prevaricación angélica y con la humana no hubo en Dios perfección que no estuviera manifestada exteriormente por alguna cosa, fuera de aquella que había de ponerse de manifiesto más adelante en el Calvario, las cosas estuvieron en orden. Cuanto más se ahonda en estos dogmas pavorosos, tanto más resplandece la soberana conveniencia, y la perfectísima conexión y la maravillosa concordancia de los misterios cristianos. La ciencia de los misterios, si bien se mira, no viene a ser otra cosa sino la ciencia de todas las soluciones.

CAPÍTULO VIII

Soluciones de la escuela liberal relativas a estos problemas

Antes de poner término a este libro, me parece conveniente interrogar así a la escuela liberal como a las socialistas sobre lo que piensan acerca del mal y del bien, del hombre y de Dios: problemas temerosos con que tropieza forzosamente la razón al darse cuenta a sí propia de los grandes problemas religiosos, políticos y sociales.

Por lo que hace a la escuela liberal, diré de ella solamente que en su soberbia ignorancia desprecia la teología, y no porque no sea teológica a su manera, sino porque, aunque lo es, no lo sabe. Esta escuela no ha llegado todavía a comprender, y probablemente no comprenderá jamás, el estrecho vínculo que une entre sí las cosas divinas y las humanas, el gran parentesco que tienen las cuestiones políticas con las sociales y con las religiosas, y la dependencia en que están todos los problemas relativos al gobierno de las naciones, de aquellos otros que se refieren a Dios, legislador supremo de todas las asociaciones humanas.

La escuela liberal es la única que entre sus doctores y maestros no tiene ningún teólogo; la absolutista los tuvo, los levantó muchas veces a la dignidad de gobernadores de los pueblos, y los pueblos crecieron, durante su gobernación, en importancia y poderío. La Francia no olvidará nunca el gobierno del cardenal de Richelieu, afamado y glorioso entre los más gloriosos y afamados de la monarquía francesa. El lustre del gran cardenal es tan limpio que afrenta al de muchos reyes, y su resplandor tan soberano que no padeció eclipse por el advenimiento al trono de aquel rey gloriosísimo y potentísimo, a quien la Francia en su entusiasmo y la Europa en su asombro llamaron a un tiempo mismo el Grande. Cardena-

les y teólogos fueron Jiménez de Cisneros y Alberoni, los dos ministros más grandes de la Monarquía española. El nombre de aquél está gloriosa y perpetuamente asociado al de la reina más esclarecida y al de la mujer más insigne de nuestra España, famosa entre las gentes por sus insignes mujeres y sus esclarecidas reinas. El segundo es grande en la Europa, por la grandeza de sus designios y por la agudeza y la sagacidad de su prodigioso ingenio. Nacido aquél en los dichosos días en que los altos hechos de esta nación la levantaron sobre la dignidad de la historia, encumbrándola hasta la altura y la grandiosidad de la epopeya, gobernó con mano firme el gran bajel del Estado; y poniendo en silencio a la tripulación turbulentísima que iba en él, le llevó por mares inquietos a otros más apacibles y tranquilos, en donde hallaron el bajel y el piloto quieta paz y sosegada bonanza. Venido el segundo en aquellos tiempos miserables en que iba despeñándose ya la majestad de la Monarquía española, estuvo a punto de volverla su antigua majestad y poderío haciéndola pesar gravemente en la balanza política de los pueblos europeos.

La ciencia de Dios da, al que la posee, sagacidad y fuerza, porque a un mismo tiempo aguza el ingenio y le dilata. Lo que para mí hay de más admirable en las vidas de los santos, y señaladamente en las de los padres del yermo, es una circunstancia que aún no ha sido apreciada debidamente. Yo no sé de ningún hombre acostumbrado a conversar con Dios y ejercitarse en las divinas especulaciones que en igualdad de circunstancias no se aventaje a los demás, o por lo entendido y vigoroso de su razón, o por lo sano de su juicio, o por lo penetrante y agudo de su ingenio; y sobre todo, no sé de ninguno que en circunstancias iguales no saque ventaja a los demás en aquel sentido práctico y prudente que se llama el buen sentido. Si el género humano no estuviera condenado irremisiblemente a ver las cosas del revés, escogería por consejeros entre la generalidad de los hombres a los teólogos, entre los teólogos a los místicos, y entre los místicos a los que han vivido una vida más apartada de los negocios y del mundo. Entre las personas que yo conozco, y conozco a muchas, las únicas en quienes he reconocido un buen sentido imperturbable, y una sagacidad prodigiosa, y una maravillosa aptitud para dar una solución práctica y prudente a los más escabrosos problemas, y para encontrar siempre un escape o una salida en los negocios más arduos, son aquellas que han vivido una vida contemplativa y retirada; y al revés, no he encontrado todavía, ni pienso encontrar jamás,

uno de esos hombres que se llaman de negocios, despreciadores de todas las especulaciones espirituales y sobre todo de las divinas, que sea capaz de entender negocio ninguno: a esta clase numerosísima pertenecen aquellos que toman por oficio engañar a los otros, siendo ellos los que se engañan a sí mismos. Ya que es donde el hombre queda atónito ante los altos juicios de Dios, porque si Dios no hubiera condenado a los que le desdeñan o le ignoran, engañadores de profesión, a ser perpetuamente torpes; o si no hubiera puesto un límite en su propia virtud a los que son prodigiosamente sagaces; las sociedades humanas no hubieran podido resistir ni a la sagacidad de los unos ni a la malicia de los otros. La virtud de los hombres contemplativos y la torpeza de los hábiles son las únicas cosas que mantienen al mundo en su ser y en un equilibrio perfecto. Un solo ser hay en la creación que reúne en sí toda la sagacidad de los seres espirituales y contemplativos, y toda la malicia de los que ignoran o desprecian a Dios, juntamente con todas las especulaciones espirituales. Ese ser es el Demonio. El Demonio tiene de los unos la sagacidad sin su virtud, y de los otros la malicia sin su torpeza, y de aquí cabalmente le viene toda su fuerza destructora y todo su inmenso poderío. Por lo que hace a la escuela liberal, considerada en general, no es teológica sino en el grado en que lo son necesariamente todas las escuelas: sin hacer una exposición explícita de su fe, sin cuidarse de declarar su pensamiento acerca de Dios y del hombre, del mal y del bien, y del orden o del desorden en que están puestas todas las cosas criadas; y haciendo ostentación, por el contrario, de tener por cosa de menos valer estas altísimas especulaciones, puede afirmarse de ella, sin embargo, que cree en un dios abstracto e indolente, servido por los filósofos en la gobernación de las cosas humanas, y por ciertas leyes que instituyó en el principio de los tiempos, en la gobernación universal de las cosas. Aunque es rey de la creación el dios de esta escuela, ignora perpetuamente con una augusta ignorancia la manera en que sus reinos son gobernados y regidos: cuando diputó los ministros que los gobernaran en su nombre, depositó en ellos la plenitud de su soberanía, y los declaró perpetuos e inviolables. Desde entonces acá los pueblos le deben culto, pero no obediencia.

Por lo que hace al mal, la escuela liberal le niega en las cosas físicas y le concede en las humanas. Para esta escuela todas las cuestiones relativas al mal o al bien se resuelven en una cuestión de gobierno, y toda

cuestión de gobierno en una cuestión de legitimidad; de tal manera, que cuando el gobierno es legítimo, el mal es imposible; y por el contrario, cuando es ilegítimo el gobierno, el mal es inevitable. La cuestión del bien y del mal se reduce, pues, a averiguar, por una parte, cuáles son los gobiernos legítimos, y por otra cuáles son los usurpadores.

Llama legítimos la escuela liberal a los gobiernos establecidos por Dios, e ilegítimos a los que no tienen origen en la delegación divina. Dios quiso que las cosas materiales estuvieran sujetas a ciertas leyes físicas que instituyó en el principio, y de una vez para siempre; y que las sociedades se gobernaran por la razón, encomendada de una manera general en las clases acomodadas, y de una manera especial en los filósofos que la enseñan y dirigen: de donde se sigue, por consecuencia forzosa, que no hay más que dos gobiernos legítimos: el gobierno de la razón humana, encarnada de una manera general en las clases medias, y de una manera especial en los filósofos, y el gobierno de la razón divina, encarnada perpetuamente en ciertas leyes a que están sujetas desde el principio las cosas materiales.

No dejará de causar extrañeza a mis lectores, y sobre todo a mis lectores liberales, esta derivación de la legitimidad liberal del derecho divino; y sin embargo, nada hay para mí más evidente. La escuela liberal no es atea en sus dogmas, aunque no siendo católica vaya a parar, sin saberlo y aun sin quererlo, de consecuencia en consecuencia, hasta los confines del ateísmo. Reconociendo la existencia de un Dios criador de toda criatura, no puede negar en el Dios que reconoce y afirma, la plenitud original de todos los derechos, o la soberanía constituyente, que viene a ser lo mismo en el lenguaje de la escuela. Es católico el que reconoce en Dios la soberanía constituyente y la actual; es deísta el que le niega la actual y reconoce en él la constituyente; es ateo el que niega de él toda soberanía, porque le niega la existencia. Siendo esto así, la escuela liberal, en cuanto deísta, no puede proclamar la soberanía actual de la razón, sin proclamar al mismo tiempo la constituyente de Dios, en donde la primera, que es siempre delegada, tiene principio y origen. La teoría de la soberanía constituyente del pueblo es una teoría atea que no está en la escuela liberal, sino como el ateísmo está en el deísmo, en calidad de consecuencia lejana aunque inevitable. De aquí proceden las dos grandes parcialidades de la escuela liberal: la democrática y la liberal propiamente dicha; la segunda más tímida, la primera más consecuente. La democrática,

arrastrada por una lógica inflexible, ha ido a perderse en estos últimos tiempos, como los ríos van a perderse en la mar, en las escuelas a un tiempo mismo ateas y socialistas; la liberal lucha por estar quieta en el alto promontorio que ha levantado para sí, puesto entre dos mares que van alzando sus olas y que cubrirán su cima: el socialista y el católico. De esta última sólo hablamos aquí, y de ella afirmamos que no pudiendo reconocer la soberanía constituyente del pueblo sin ser democrática, socialista y atea, ni la soberanía actual de Dios sin ser monárquica y católica, reconoce por una parte la soberanía originaria y constituyente de Dios, y por otra la soberanía actual de la razón humana. Y véase cómo teníamos razón al afirmar que la escuela liberal no proclama el derecho humano sino como derivado originariamente del divino.

Para esta escuela no hay otro mal sino el que procede de no estar el gobierno en donde le puso Dios desde el principio de los tiempos; y como las cosas materiales están perpetuamente sujetas a las leyes físicas que fueron contemporáneas de la creación, la escuela liberal niega el mal en la universalidad de las cosas; y al revés, como sucede que el gobierno de las sociedades no está quieto y fijo en las dinastías filosóficas, en quienes reside por delegación divina el derecho exclusivo de gobernación de las cosas humanas, la escuela liberal afirma el mal social, siempre que el gobierno sale de las manos de los filósofos y de las clases medias, para caer en la mano de los reyes o para pasar a las clases populares.

De todas las escuelas esta es la más estéril, porque es la menos docta y la más egoísta. Como se ve, nada sabe de la naturaleza del mal ni del bien: apenas tiene noticia de Dios y no tiene noticia ninguna del hombre. Impotente para el bien, porque carece de toda afirmación dogmática, y para el mal, porque le causa horror toda negación intrépida y absoluta, está condenada, sin saberlo, a ir a dar con el bajel que lleva su fortuna al puerto católico, a los escollos socialistas. Esta escuela no domina sino cuando la sociedad desfallece; el período de su dominación es aquel transitorio y fugitivo en que el mundo no sabe si irse con Barrabás o con Jesús, y está suspenso entre una afirmación dogmática y una negación suprema. La sociedad entonces se deja gobernar de buen grado por una escuela que nunca dice *afirmo* ni *niego*, y que a todo dice *distingo*. El supremo interés de esa escuela está en que no llegue el día de las negaciones radicales o de las afirmaciones soberanas; y para que no llegue, por medio de la discusión confunde todas las nociones y pro-

paga el escepticismo, sabiendo como sabe que un pueblo que oye perpetuamente en boca de sus sofistas el pro y el contra de todo, acaba por no saber a qué atenerse, y por preguntarse a sí propio si la verdad y el error, lo injusto y lo justo, lo torpe y lo honesto son cosas contrarias entre sí o si son una misma cosa mirada bajo puntos de vista diferentes. Este período angustioso, por mucho que dure, es siempre breve; el hombre ha nacido para obrar y la discusión perpetua contradice a la naturaleza humana, siendo como es enemiga de las obras. Apremiados los pueblos por todos sus instintos, llega un día en que se derraman por las plazas y las calles pidiendo a Barrabás o pidiendo a Jesús resueltamente, y volcando en el polvo las cátedras de los sofistas.

Las escuelas socialistas, hecha abstracción de las bárbaras muchedumbres que las siguen, y consideradas en sus doctores y maestros, sacan grandes ventajas a la escuela liberal, cabalmente porque se van derechas a todos los grandes problemas y a todas las grandes cuestiones, y porque proponen siempre una resolución perentoria y decisiva. El socialismo no es fuerte sino porque es una teología, y no es destructor sino porque es una teología satánica. Las escuelas socialistas, por lo que tienen de teológicas, prevalecerán sobre la liberal, por lo que ésta tiene de antiteológica y de escéptica; y por lo que tienen de satánicas, sucumbirán ante la escuela católica, que es a un mismo tiempo teológica y divina. Sus instintos deben estar de acuerdo con nuestras afirmaciones, si se considera que guardan para el Catolicismo sus odios, mientras que para el liberalismo no tienen sino desdenes.

El socialismo democrático tiene razón contra el liberalismo, cuando le dice: "¿Qué Dios es ese que ofreces a mi adoración, y que debe de ser menos que tú, porque ni tiene voluntad, ni es siquiera una persona? Yo niego el Dios católico, pero negándole, le concibo; lo que no puedo concebir es un dios sin los divinos atributos. Todo me inclina a creer que no le has dado la existencia, sino para que Él te dé la legitimidad que no tienes: tu legitimidad y su existencia son una ficción que cabalga en otra ficción, y una sombra que cabalga en otra sombra. Yo he venido al mundo para disipar todas las sombras y para acabar con todas las ficciones. La distinción entre la soberanía actual y la constituyente tiene todos los visos de una invención de los que, no atreviéndose a cogerlas ambas, quieren a lo menos tomar una. El soberano es como Dios: o es uno o no existe; la soberanía, como la Divinidad, o no es o es indivisible e inco-

municable. La legitimidad de la razón son dos palabras, de las cuales la última designa el sujeto y la primera el atributo: yo niego el atributo y el sujeto. ¿Qué cosa es la legitimidad, y qué cosa es la razón? Y en el caso de que sean alguna cosa, ¿de dónde sabes que esa cosa esté en el liberalismo y no en el socialismo, en ti y no en mí, en las clases acomodadas y no en el pueblo? Yo niego tu legitimidad y tú la mía, tú niegas mi razón y yo la tuya. Cuando me provocas a discutir, te perdono porque no sabes lo que haces: la discusión, disolvente, universal, cuya virtud secreta no conoces, acabó ya con tus adversarios y va a acabar contigo ahora; por lo que hace a mí, tengo propósito firme de ganarla por la mano, matándola para que no me mate. La discusión es espada espiritual que revuelve el espíritu con ojos vendados; contra ella, ni vale la industria ni la malla de acero: la discusión es el título con que viaja la muerte, cuando no quiere ser conocida y anda de incógnito. Roma la sesuda la conoció, a pesar de sus disfraces, cuando entró por sus muros en traje de sofista; por eso, prudente y avisada, la refrendó su pasaporte. El hombre, al decir de los católicos, no se perdió sino porque entró en discusiones con la mujer, ni la mujer sino por haber discutido con el diablo; más adelante, hacia la mitad de los tiempos, dicen que este mismo demonio se apareció a Jesús en un desierto, provocándole a una batalla espiritual, o como quien diría, a una discusión de tribuna. Pero aquí parece que tuvo que habérselas con otro más avisado, el cual le hubo de contestar *vade Satana*, con cuya palabra puso fin a un mismo tiempo a la discusión y a los diabólicos prestigios. Es fuerza confesar que los católicos tienen gracia especial para poner de bulto grandes verdades y para vestirlas con ingeniosas ficciones. La antigüedad toda hubiera condenado unánimemente al insensato que hubiera puesto en pública discusión a un tiempo mismo las cosas divinas y las humanas, las instituciones religiosas y las sociales, los magistrados y los dioses. Contra él hubieran fallado de consuno Sócrates, Platón y Aristóteles; en el gran duelo hubieran sido sus campeones los cínicos y los sofistas".

"Por lo que hace al mal, o está en el universo todo o no existe. Las formas de los gobiernos son poca cosa para engendrarle si la sociedad está sana y bien constituida, su constitución es poderosa para resistir a todas las formas posibles de gobierno, y si no las resiste, es porque está mal constituida y enferma. El mal no puede ser concebido sino como un vicio orgánico de la sociedad o como un vicio constitucional de la natu-

raleza humana, y en este caso el remedio no está en mudar el gobierno, sino en cambiar el organismo social o la constitución del hombre".

El error fundamental del liberalismo consiste en no dar importancia sino a las cuestiones de gobierno que, comparadas con las del orden religioso y social, no tienen importancia ninguna. Esto sirve para explicar por qué causa el liberalismo queda de todo punto eclipsado desde el momento en que socialistas y católicos proponen al mundo sus tremendos problemas y sus soluciones contradictorias. Cuando el Catolicismo afirma que el mal viene del pecado, que el pecado corrompió en el primer hombre a la naturaleza humana, y que sin embargo el bien prevalece sobre el mal y el orden sobre el desorden, porque el uno es humano y el otro divino, no cabe duda sino que aun antes de ser examinado satisface en cierta manera a la razón, proporcionando la grandeza de las causas a la de los efectos, y nivelando la grandeza de lo que se propone explicar con la grandeza de sus explicaciones. Cuando el socialismo afirma que la naturaleza del hombre está sana y la sociedad enferma; cuando pone al primero en lucha abierta con la segunda para extirpar el mal que está en ella, con el bien que está en él; cuando convoca y llama a todos los hombres para que se levanten en rebeldía contra todas las instituciones sociales, no cabe duda sino que en esta manera de plantear y de resolver la cuestión, si hay mucho falso, hay algo de gigantesco y de grandioso, digno de la majestad terrible del asunto; pero cuando el liberalismo explica el mal y el bien, el orden y el desorden, por las varias formas de los gobiernos, todas efímeras y transitorias; cuando prescindiendo por un lado de todos los problemas, sociales, y por otro de todos los religiosos, pone a discusión sus problemas políticos, como los únicos que son dignos por su alteza de ocupar al hombre de Estado, no hay palabras en ningún idioma con que encarecer la profundísima incapacidad y la radical impotencia de esta escuela, no ya para resolver, sino hasta para plantear estas pavorosas cuestiones. La escuela liberal, enemiga a un mismo tiempo de las tinieblas y de la luz, ha escogido para sí no sé qué crepúsculo incierto entre las regiones luminosas y las opacas, entre las sombras eternas y las divinas auroras. Puesta en esa región sin nombre, ha acometido la empresa de gobernar sin pueblo y sin Dios; empresa extravagante e imposible: sus días están contados, porque por un punto del horizonte asoma Dios, y por otro asoma el pueblo. Nadie sabrá decir dónde está en el tremendo día de la batalla, y cuando el campo todo esté lleno con las falanges católicas y las falanges socialistas.

Capítulo IX

Soluciones socialistas

Las escuelas socialistas sacan una gran ventaja a la liberal, así por la naturaleza de los problemas que se proponen resolver, como por la manera de plantearlos y de resolverlos. Sus maestros se muestran familiarizados, hasta cierto punto, con aquellas especulaciones atrevidas que tienen por asunto a Dios y su naturaleza, al hombre y su constitución, a la sociedad y sus instituciones, al universo y sus leyes. De esta inclinación a generalizarlo todo, a considerar las cosas en su conjunto, a observar las disonancias y las armonías generales, procede una más grande aptitud en ellos para entrar y salir, sin perderse, en el laberinto intrincado de la dialéctica racionalista. Si en la gran contienda que tiene como en suspenso al mundo no hubiera otros combatientes sino los socialistas y los liberales, ni la batalla sería larga ni dudosa la victoria.

Todas las escuelas socialistas son, bajo el punto de vista filosófico, racionalistas; bajo el punto de vista político, republicanas; bajo el punto de vista religioso, ateas. Por lo que tienen de racionalistas, se asemejan a la escuela liberal, y se distinguen de ella por lo que tienen de ateas y de republicanas. La cuestión consiste en averiguar si el racionalismo va a parar lógicamente al punto en que la escuela liberal hace alto, o al término en que descansan las escuelas socialistas. Reservando para más adelante el examen de esta cuestión por lo relativo al punto de vista político, nos ocuparemos aquí principalmente del punto de vista religioso.

Considerada bajo este aspecto la cuestión, es cosa clara que el sistema en virtud del cual se concede a la razón una competencia omnímoda para resolver por sí y sin ayuda de Dios todas las cuestiones

relativas al orden político, al religioso, al social y al humano, supone en la razón una soberanía completa y una independencia absoluta. Este sistema lleva consigo tres negaciones simultáneas: la de la revelación, la de la gracia y la de la providencia; la de la revelación, porque la revelación contradice la competencia omnímoda de la razón humana; la de la gracia, porque la gracia contradice su independencia absoluta; la de la providencia, porque la providencia es la contradicción de su soberanía independiente. Pero estas tres negaciones, si bien se mira, se resuelven en una: la negación de todo vínculo entre Dios y el hombre; como quiera que si el hombre no está unido a Dios por la revelación, por la providencia y por la gracia, no está unido a Dios de ninguna manera.

Ahora bien, afirmar esto de Dios y negarle, es una misma cosa. Afirmarle dogmáticamente después de haberle despojado dogmáticamente de todos sus atributos, es una contradicción reservada a la escuela liberal, la más contradictoria entre las racionalistas. Por lo demás, esta contradicción, lejos de ser accidental, es esencial en esta escuela, la cual, por cualquiera lado que se la mire, es un compuesto exótico de palmarias contradicciones. Eso mismo que hace con Dios en el orden religioso, hace en el político con el rey y con el pueblo. La escuela liberal tiene por oficio proclamar las existencias que anula, y anular las existencias que proclama. Ninguno de sus principios deja de ir acompañado del contraprincipio que le destruye. Así, por ejemplo, proclama la monarquía, y luego la responsabilidad ministerial, y por consiguiente la omnipotencia del ministro responsable, contradictoria de la monarquía. Proclama la omnipotencia ministerial, y luego la intervención soberana en materias de gobierno de las asamblea deliberantes, la cual es contradictoria de la omnipotencia de los ministros. Proclama la soberana intervención en los asuntos del Estado de las asambleas políticas, y luego el derecho de los colegios electorales para fallar en última instancia, el cual es contradictorio de la intervención soberana de las asambleas políticas. Proclama el derecho de supremo arbitraje que reside en los electores, y luego acepta más o menos explícitamente el supremo derecho de insurrección, contradictorio de aquel arbitraje pacífico y supremo. Proclama el derecho de insurrección de las muchedumbres, lo cual es proclamar su soberana omnipotencia, y luego da la ley del censo electoral, lo cual es condenar al ostracismo a las muchedumbres soberanas. Y con todos estos principios y contraprincipios se propone una sola cosa: alcanzar a fuerza de

artificio y de industria un equilibrio que nunca alcanza, porque es contradictorio de la naturaleza de la sociedad y de la naturaleza del hombre. Sólo para una fuerza no ha buscado la escuela liberal su correspondiente equilibrio: la fuerza corruptora. La corrupción es el dios de la escuela, y como dios está a un tiempo mismo en todas partes. De tal manera ha combinado las cosas la escuela liberal, que donde ella prevalece todos han de ser forzosamente corruptores o corrompidos; porque en donde no hay ningún hombre que no puede ser César o votar el César, o aclamar el César, todo han de ser o Césares o pretorianos. Por esta razón, todas las sociedades que caen debajo de la dominación de esta escuela, mueren de una misma muerte: todas mueren gangrenadas. Los reyes corrompen a los ministros prometiéndoles la eternidad, los ministros a los reyes prometiéndoles el ensanche de su prerrogativa. Los ministros corrompen a los representantes del pueblo poniendo a sus pies todas las dignidades del Estado, las asambleas a los ministros con sus votos; los elegidos trafican con su poder, los electores con su influencia; todos corrompen a las muchedumbres con sus promesas, y las muchedumbres a todos con bramidos y amenazas.

Volviendo a anudar el hilo de este discurso, diré que cuando las escuelas socialistas niegan la existencia de Dios, que viene afirmada por la escuela liberal, no hacen otra cosa sino ser más lógicas que la liberal y más consecuentes. Y sin embargo de esto, distan mucho de serlo tanto en su línea, como lo es en la suya la escuela católica. La escuela católica afirma a Dios con todos sus atributos con una afirmación dogmática y soberana. Las socialistas, al revés, aunque vienen a negarle en definitiva, ni le niegan del mismo modo, ni le niegan por unas mismas razones, ni le niegan resueltamente. Consiste esto en que el hombre más intrépido se sobrecoge de espanto al afirmar que no hay Dios, de una manera absoluta. Cualquiera diría que al llegar aquí teme el hombre no poder pasar de aquí, y que se desplome el cielo sobre el blasfemador y su blasfemia. Los unos le niegan diciendo: "Todo lo que existe es Dios, y Dios es todo lo que existe"; los otros, afirmando que la humanidad y Dios son cosas idénticas: entre ellos hay algunos que aseguran que en la humanidad hay dualismo de fuerzas y de energías, y que el hombre es el representante de ese dualismo. Los que son de este sentir, distinguen en el hombre las fuerzas reflexivas y las energías espontáneas; la verdadera humanidad está en las primeras, y la divinidad verdadera en las segundas. Por este sistema, Dios

no es, ni todo lo que existe, ni la humanidad: Dios es la mitad del hombre. Otros son de otro parecer, y niegan que Dios sea hombre o parte del hombre, que sea la humanidad o que sea el universo; y se inclinan a creer que es un ser sujeto a encarnaciones diferentes y sucesivas; que donde quiera que hay una gran influencia o una grandiosa dominación, allí está Dios encarnado: Dios se ha encarnado en Ciro, y en Alejandro, y en César, y en Carlo Magno, y en Napoleón. Se encarnó sucesivamente en los grandes imperios asiáticos, y luego en el macedónico y después en el romano: al principio fue el oriente y después el occidente. El mundo cambia de semblante en cada una de estas encarnaciones divinas y da un paso en el camino del progreso, cada vez que a consecuencia de una nueva encarnación cambia de nuevo su semblante.

Todos estos sistemas contradictorios y absurdos se han encarnado en un hombre venido al mundo en estos últimos tiempos para ser la personificación de todas las contradicciones racionalistas. Este hombre es Mr. Proudhon, de quien hemos hecho mérito y de quien le haremos muchas veces en el discurso de esta obra. Mr. Proudhon pasa por el más docto y consecuente de los socialistas modernos: por lo que hace a su doctrina, no cabe duda sino que es superior a la de cuasi todos los racionalistas contemporáneos: por lo que hace a su consecuencia, por las muestras que damos aquí, relativas todas a los problemas que son asunto de este libro, podrán formarse de ella una idea cabal nuestros lectores.

En las *Confesiones de un revolucionario* Mr. Proudhon define a Dios de la manera siguiente: "Dios es la fuerza universal, penetrada de inteligencia, que produce por la conciencia infinita que de sí tiene, los seres de todos los reinos, desde el fluido imponderable, hasta el hombre, y que sólo en el hombre llega a reconocerse a sí misma, y a decir: Yo. Lejos de ser nuestro Señor Dios el asunto de nuestras investigaciones, ¿cómo se han atrevido los taumaturgos a convertirle en un ser personal, rey absoluto unas veces, como el Dios de los judíos y de los cristianos, y constitucional otras, como el de los deístas, y cuya providencia incomprensible parece perpetua y únicamente ocupada en desorientar nuestra razón?".

Aquí hay estas tres cosas: 1ª, afirmación de una fuerza universal, inteligente y divina, que es el panteísmo; 2ª, encarnación más excelente de Dios en la humanidad, que es el humanismo; 3ª, negación de un Dios personal y de su providencia, que viene a ser el deísmo.

En la obra que intituló *Sistema de las contradicciones económicas*, capítulo 8, dice así: "Prescindiré de la hipótesis panteísta, que siempre me ha parecido una hipocresía o una cobardía. Dios es personal o no existe". Aquí se afirma todo lo que en el texto anterior se niega, y se niega lo que en el texto anterior se afirma. Allí se afirma un Dios panteísta e impersonal, aquí se niegan, como dos cosas igualmente absurdas, la impersonalidad de Dios y el panteísmo.

Más adelante añade en este capítulo: "El verdadero remedio contra el fanatismo no me parece que está en identificar a la humanidad con la Divinidad, lo cual no viene a ser otra cosa sino afirmar en economía política el comunismo, y en filosofía el misticismo y el *statu quo*. El verdadero remedio está en demostrar a la humanidad, que Dios, si es que existe, es su enemigo". Después de haber dado al traste con su panteísmo y con su Dios impersonal, aquí acaba con el humanismo que está contenido en la definición del texto. Por otra parte, aquí comienza a revestirse de una forma concreta la teoría de la rivalidad entre Dios y el hombre, de que hemos hecho mérito ya en otro capítulo de este libro.

La condenación del humanismo y la teoría de la rivalidad aparecen más claras en el capítulo 9 de la misma obra, en donde se lee lo que sigue: "Por mi parte, y siento en verdad haberlo de confesar, cierto como estoy de que esta declaración me separa de los más inteligentes entre los socialistas, mientras más pienso en ello, más imposible me es suscribir a esta deificación de nuestra especie, que bien considerada no es otra cosa, en los ateos de nuestros días, sino el último eco de los terrores religiosos: y la cual rehabilitando y consagrando el misticismo con el nombre de humanismo, vuelve a poner las ciencias bajo el imperio de las preocupaciones, la moral bajo el imperio de los hábitos, la economía social bajo el imperio del comunismo, o lo que es lo mismo, de la atonía y de la miseria; y, por último, la lógica misma bajo el imperio de lo absurdo y de lo absoluto. Y cabalmente porque me veo obligado a repudiar... esta religión, juntamente con todas las que la precedieron, es por lo que necesito todavía admitir como plausible la hipótesis de un ser infinito... contra el cual debo luchar hasta la muerte, porque ese es mi destino, como Israel contra Jehová".

Nada queda de la definición de Dios sino la negación de la Providencia, y hasta esa negación desaparece con esta afirmación contraria: "Y véase cómo caminamos a la ventura, conducidos por la Providencia;

que nunca nos avisa sino cuando nos hiere". (*Système des contradictions*, c.3).

Por lo expuesto se ve que Mr. Proudhon, recorriendo la escala de todas las contradicciones racionalistas, es ahora panteísta, luego humanista, después maniqueo; que cree en un Dios impersonal, y luego declara monstruosa y absurda la idea de un Dios, si el Dios ideado no es una persona; y por último que afirma y niega la Providencia al mismo tiempo. En uno de nuestros capítulos anteriores vimos de qué manera en la teoría maniquea de la rivalidad entre Dios y el hombre, el hombre proudhoniano era el representante del bien y el Dios proudhoniano el representante del mal: ahora veremos de qué manera, según el mismo Proudhon, todo este sistema viene al suelo.

En el capítulo 2 de la obra ya citada se expresa de esta manera: "La naturaleza o la Divinidad ha desconfiado de nuestros corazones, y no ha creído en el amor del hombre por sus semejantes. Todos los descubrimientos de las ciencias acerca de los designios de la Providencia sobre las evoluciones sociales, sea dicho para vergüenza de la conciencia humana, y sépalo nuestra hipocresía, dan testimonio de una misantropía profunda por parte de Dios. Dios nos da ayuda, no por bondad, sino porque el Orden constituye su esencia. Si procura el bien del mundo, no es porque le juzgue digno del bien, sino porque está obligado a ello por la religión de su suprema sabiduría. Y mientras que el vulgo le nombra con el tierno nombre de padre, ni el historiador ni el economista filósofo encuentran motivo para creer en la posibilidad de que nos estime y nos ame".

Con estas palabras viene a tierra el maniqueísmo proudhoniano. El hombre no es el rival sino el esclavo despreciado de Dios; no es el bien ni es el mal, es una criatura en que se agitan los instintos groseros y serviles que en los esclavos engendra la servidumbre. Dios es no sé qué conjunto de leyes severas, inflexibles y matemáticas; obra el bien sin ser bueno; y su misantropía atestigua que sería malo si pudiera. El dios proudhoniano muestra aquí un parentesco evidente con el *Fatum* de los antiguos. El fatalismo se descubre más claramente todavía en estas palabras. Llegados a la segunda estación de nuestro calvario, en vez de entregarnos a contemplaciones estériles, lo que nos conviene es poner un oído cada vez más atento a las enseñanzas del destino. La fianza de nuestra libertad está cabalmente en el progreso de nuestro suplicio.

En pos del fatalista viene el ateo. "¿Qué cosa es Dios? ¿En dónde está? ¿En cuántos dioses se multiplica? ¿Qué es lo que quiere? ¿Hasta dónde alcanza su poder? ¿Qué promesas nos hace? Y ved aquí, que cuando para descubrir todas estas cosas, tomamos en la mano la antorcha del análisis, luego al punto todas las divinidades del cielo, de la tierra y de los infiernos se nos convierten en un no sé qué incorpóreo, impasible, inmóvil, incomprensible, indefinible, y para decirlo todo de una vez, en una negación de todos los atributos de la existencia en efecto, ahora ponga el hombre detrás de cada objeto un espíritu o genio especial, ahora conciba el universo como gobernado por un poder único, en cualquiera de estas suposiciones no hace otra cosa sino afirmar la hipótesis de una entidad incondicional, es decir, imposible, para sacar de ella una explicación medianamente satisfactoria de los fenómenos que no puede concebir de otra manera. ¡Misterio altísimo y profundísimo! Para hacer cada vez más racional el objeto de su idolatría, el creyente le va despojando sucesivamente de todo lo que podría constituir su realidad; y después de esfuerzos prodigiosos de lógica y de ingenio, venimos a parar en que los atributos del ser por excelencia van a confundirse y a identificarse con los de la nada. Esta evolución es fatal e inevitable. El ateísmo está en el fondo de toda teodicea" (*Système des contradictions*: Prologue).

Una vez llegado a esta conclusión suprema y a este abismo tenebroso, no parece sino que las furias entran en posesión del ateo. Las blasfemias hinchan su corazón, oprimen su garganta, queman sus labios, y cuando intenta levantarlas en pirámide, poniéndolas unas sobre otras hasta el trono de Dios, ve con asombro que vencidas de su peso específico, en vez de subir con ligerísimas alas, caen pesadas y groseras en el abismo, que es su centro. Su lengua no encuentra palabras que no sean sarcásticas o desdeñosas, ni vocablos que no sean torpes o iracundos, ni arranques que no sean frenéticos. Su estilo es a un tiempo mismo impetuoso y sucio, elocuente sin aliño y cínicamente grosero. Aquí exclama: "¿De qué sirve adorar este fantasma de Divinidad? ¿Y qué es lo que exige de nosotros por medio de esta comparsa de inspirados que nos persiguen en todas partes con sus sermones?" (*Système des contradictions*, c.3). Y mas allá deja caer estos vocablos cínicos: "En cuanto a Dios, yo no le conozco. Dios también no es otra cosa sino puro misticismo. Si queréis que os escuche, comenzad por suprimir esa palabra en

vuestros discursos; porque por una experiencia de tres mil años he llegado a convencerme, de que todo el que me habla de Dios, quiere robarme la libertad o la bolsa. ¿Cuánto me debes? ¿Cuánto te debo? Ved ahí mi religión y mi Dios" (*Id.*, c.6). Llegado al parasismo de la rabia, prorrumpe, en el capítulo 8, en las palabras siguientes: "Esto digo: el primer deber del hombre inteligente y libre es arrojar inmediatamente la idea de Dios de su espíritu y de su conciencia; porque Dios, si existe, es esencialmente hostil a nuestra naturaleza y no dependemos de Él para nada... ¿Con qué derecho me diría Dios todavía, sé santo como yo soy santo? ¡Espíritu engañador! le respondería yo, ¡Dios imbécil! tu reinado ha acabado ya: busca otras víctimas entre los animales brutos. Yo sé que ni soy ni puedo llegar e ser santo jamás; y en cuanto a Ti, ¿cómo lo has de ser Tú, si Tú y yo nos parecemos? Padre eterno, Júpiter o Jehová, como quiera que te llames, sabe de mí que ya te conocemos. Eres, fuiste y serás perpetuamente el rival de Adán, el tirano de Prometeo" (c. 8). Y más adelante en el mismo capítulo, apostrofando a la Divinidad que niega, la dice: "Triunfas y nadie se atrevía a contradecirte, cuando después de haber atormentado en su cuerpo y en su alma al justo Job, figura de nuestra humanidad, insultaste su piedad cándida y su ignorancia discreta y respetuosa. Todos éramos como si fuéramos nada en presencia de tu majestad invisible, a quien dábamos el cielo por dosel y la tierra por peana. Los tiempos son ya otros: hete ahí quebrantado y destronado. Tu nombre, en otro tiempo compendio y suma de toda sabiduría, única sanción del juez, sola fuerza del príncipe, esperanza del pobre, refugio del pecador arrepentido; ese nombre incomunicable, entregado ya a la execración y al desprecio, será, desde hoy más, vilipendiado de las gentes. Dios, no es otra cosa sino tontería y miedo, hipocresía y engaño, tiranía y miseria. Dios es el mal. Mientras que la humanidad se incline ante un altar, esclava de los reyes y de los sacerdotes, será reprobada; mientras que un solo hombre reciba en nombre de Dios el juramento de otro hombre, la sociedad estará fundada en el perjurio, y la paz y el amor serán desterrados de la tierra. Retírate, Jehová; porque de hoy más, curado del temor de Dios y habiendo alcanzado la verdadera sabiduría, estoy pronto a jurar con la mano levantada hacia el cielo, que no eres sino el verdugo de mi razón y el espectro de mi conciencia".

Él es el que lo ha dicho: "Dios es el espectro de su conciencia"; ninguno puede negar a Dios sin condenarse a sí propio; ninguno puede huir de Dios sin huir de sí mismo. Ese desventurado, sin salir de la tierra, está ya en el infierno: esas contracciones musculares, violentas e impotentes, su frenesí cínico, esa rabia insensata, esas iras arrebatadas y tempestuosas, son ya las contracciones, y el frenesí, y la rabia y las iras de los réprobos. Sin caridad y sin fe ha perdido hasta el último bien del hombre: ¡la esperanza! Y sin embargo, alguna vez, al hablar del Catolicismo, siente en sí, sin saberlo, su influencia serena y santificante; entonces sucede que cesa como por encanto su martirio: una brisa mansa y refrigerante venida del cielo toca su rostro, enjuga su sudor y suspende el acceso de sus convulsiones epilépticas. Entonces deja caer blandamente estas palabras. "¡Ah, cuánto más prudente se ha mostrado el Catolicismo, y cuánta ventaja os ha sacado a todos, sansimonianos, republicanos, universitarios, economistas, en el conocimiento de la sociedad y del hombre! El sacerdote sabe que nuestra vida no es sino una peregrinación, y que toda perfección cumplida nos es negada en este mundo; y porque sabe esto, se contenta con preludiar en la tierra una educación que sólo puede acabarse en el cielo. Por su parte el hombre que ha ido creciendo bajo los auspicios de la Religión, satisfecho con saber, hacer y obtener lo que hasta para la vida del tiempo, no será nunca un obstáculo para las potestades de la tierra; antes preferiría él el martirio. ¡Oh Religión amada! ¿Por cuál extravío inconcebible de razón sucede que los que más te necesitan, esos son cabalmente los que más te desconocen?" (*Id.* c.3).

Antes hablé, como de corrida, de la fama de consecuente de Mr. Proudhon; ahora me parece no solo conveniente, sino también necesario, decir algo más sobre asunto que es mucho más grave y mucho más trascendental de lo que a primera vista parece. Lo de la fama es un hecho público y notorio, y por lo mismo evidente. Y sin embargo ese hecho es de todo punto inexplicable si se considera que Mr. Proudhon ha adoptado unos después de otros todos los sistemas relativos a la Divinidad, y que entre los socialistas no hay ninguno tan lleno de contradicciones: de donde resulta que la fama de consecuente es un hecho contradictorio del hecho que la motiva. ¿Por qué caminos subterráneos, por qué encadenamiento de deducciones sutiles y escabrosas, partiendo del hecho notorio de las contradicciones proudhonianas, ha ido el

mundo a parar a llamar a esas contradicciones cabalmente con el nombre que las contradice, es decir, con el nombre de consecuencia? Aquí hay un gran problema que debe ser resuelto, y un gran misterio que debe ser esclarecido.

La solución de ese problema y el esclarecimiento de ese misterio están en que en las teorías de Mr. Proudhon hay a un tiempo mismo contradicción y consecuencia: la segunda real, y la primera aparente. Si se examinan unos después de otros los fragmentos que acabo de transcribir, y si se les considera en sí mismos sin poner la vista más alta, cada uno de ellos es la contradicción del que le antecede y del que le sigue, y todos ellos son entre sí contradictorios; pero si se ponen los ojos en la teoría racionalista en donde todas las demás tienen su origen, se echa de ver que el racionalismo, entre todos los pecados el más semejante al pecado original, es como él un error actual, y todos los errores en potencia; y por consiguiente que con su anchísima unidad comprende y abarca todos los errores, a los cuales no obsta, para estar unidos en él, el ser entre sí contradictorios; como quiera que hasta las contradicciones son susceptibles de cierta manera de paz y de cierta manera de unión, cuando hay una suprema contradicción que las envuelve a todas. En el caso en cuestión el racionalismo es esa contradicción que resuelve todas las otras contradicciones en su unidad suprema. En efecto: el racionalismo es a un tiempo mismo, deísmo, panteísmo, humanismo, maniqueísmo, fatalismo, escepticismo, ateísmo; y entre los racionalistas el más racionalista y el más consecuente de todos es aquel que es a un mismo tiempo deísta, panteísta, humanista, maniqueo, fatalista, escéptico y ateo.

Estas consideraciones que sirven para explicar los dos hechos de que hicimos mérito arriba, en apariencia contradictorios, explican también satisfactoriamente, por qué en vez de exponer uno por uno los varios sistemas acerca de la Divinidad de los doctores socialistas, hemos preferido considerarlo todos en los escritos de Mr. Proudhon, en donde pueden verse a un tiempo mismo en su variedad y en su conjunto.

Visto lo que los socialistas piensan de la Divinidad, nos falta ver lo que piensan del hombre, y de qué manera resuelven el temeroso problema del mal y del bien, considerado en general, que es el asunto de este libro.

CAPÍTULO X

Continuación del mismo asunto: conclusión de este libro

Ningún hombre ha habido tan insensato que se haya atrevido a negar el bien o el mal y su coexistencia en la historia. Los filósofos disputan sobre el modo y forma en que existen y coexisten; todos empero afirman a una voz su existencia y su coexistencia como una cosa averiguada; todos convienen igualmente en que en la contienda suscitada entre el bien y el mal, el primero ha de alcanzar sobre el segundo una victoria definitiva. Dejando estos puntos como inconclusos y asentados, en todo lo demás hay diversidad de pareceres, contradicción de sistemas y contiendas inacabables.

La escuela liberal tiene por cierto que no hay otro mal sino el que está en las instituciones políticas que hemos heredado de los tiempos, y que el supremo bien consiste en echar por el suelo esas instituciones. Los más de los socialistas tienen por averiguado que no hay otro mal sino el que está en la sociedad, y que el gran remedio está en el completo trastorno de las instituciones sociales. Todos convienen en que el mal nos viene de los tiempos pasados: los liberales afirman que el bien puede realizarse ya en los tiempos presentes, y los socialistas que la edad de oro no puede comenzar sino en los tiempos venideros.

Consistiendo, así para los unos como para los otros, el supremo bien en un trastorno supremo, que según la escuela liberal debe realizarse en las regiones políticas, y según las escuelas socialistas en las regiones sociales, las unas y las otras convienen en la bondad sustancial e intrínseca del hombre, que ha de ser el agente inteligente y libre de aquel y de este trastorno. Esta conclusión ha sido enunciada explícitamente por las

escuelas socialistas, y va implícitamente envuelta en la teoría que sustentan las escuelas liberales. De tal manera procede aquella conclusión de esta teoría que, siendo negada la conclusión, la teoría misma viene al suelo. En efecto: la teoría según la cual el mal está en el hombre y procede del hombre es contradictoria de aquella otra según la cual el mal está en las instituciones sociales o políticas, y procede de las instituciones políticas y sociales. Supuesta la primera, lo que procede en buena lógica es extirpar el mal en el hombre, con lo cual se conseguirá su extirpación en la sociedad y en el gobierno necesariamente. Supuesta la segunda, lo que procede en buena lógica es extirpar el mal directamente en la sociedad o en el gobierno, que es en donde está su centro y su origen. Por donde se ve que la teoría católica y las racionalistas son entre sí no solamente incompatibles sino también contradictorias. Por la teoría católica se condena todo trastorno, ya sea político o social, como insensato e inútil. Las teorías racionalistas condenan toda reforma moral del hombre como inútil y como insensata. Y así la una como las otras son consecuentes en sus condenaciones; porque si el mal no está ni en el gobierno ni en la sociedad, ¿para qué y por qué el trastorno de la sociedad y del gobierno? Y por el contrario, si el mal ni está en los individuos ni procede de los individuos, ¿para qué y por qué la reforma interior del hombre?

Las escuelas socialistas no ven inconveniente ninguno en aceptar la cuestión planteada de esta manera; la escuela liberal, por el contrario, ve en su aceptación gravísimos inconvenientes, y no sin graves motivos. Aceptada la cuestión tal como viene por sí misma planteada, la escuela liberal se ve en el duro trance de negar con una negación radical la teoría católica considerada en sí misma y en todas sus consecuencias, y a esto es a lo que la escuela liberal se niega resueltamente. Amiga de todos los principios y de todos sus contraprincipios, no quiere desasirse ni de los unos ni de los otros, ocupada perpetuamente en obligar a hacer paces entre sí a todas las teorías contradictorias y a todas las contradicciones humanas. Las reformas morales no le parecen mal, aunque los trastornos políticos le parecen excelentes, sin advertir que son estas cosas incompatibles; como quiera que el hombre purificado interiormente no puede ser agente de trastornos, y que los agentes de trastornos, en el hecho mismo de serlo, declaran que no están interiormente purificados. En esta ocasión, como en todas las otras, el equilibrio entre el Catolicismo y el socialismo es de todo punto imposible; porque, una de

dos, o el hombre no se ha de purificar o no se han de realizar los trastornos. Si el hombre impurificado toma el oficio de trastornador, los trastornos políticos no son sino el preludio de los trastornos sociales; y si el hombre deja el oficio de trastornador del gobierno para tomar el de reformador de sí propio, ni son posibles los trastornos sociales ni los trastornos políticos. Así en el uno como en el otro caso, la escuela liberal ha de abdicar forzosamente en las manos de las escuelas socialistas o en las de la escuela católica.

Síguese de aquí que las escuelas socialistas tienen por suya la lógica y la razón, cuando sostienen, contra la escuela liberal, que si el mal está esencialmente en la sociedad o en el gobierno no hay que hacer otra cosa sino trastornar el gobierno o la sociedad, sin que sea cosa ni necesaria ni conveniente, sino al revés, perniciosa y absurda acometer la empresa de la reforma del hombre.

Supuesta la bondad ingénita y absoluta del hombre, el hombre es a un mismo tiempo reformador universal e irreformable, con lo cual viene a ser trasformado de hombre en Dios: su esencia deja de ser humana para ser divina. Él es en sí absolutamente bueno y produce fuera de sí, por sus trastornos, el bien absoluto. Bien sumo y causa de todo bien, es excelentísimo, sapientísimo y potentísimo. La adoración es una necesidad tan imperiosa, que los socialistas, siendo ateos y no pudiendo adorar a Dios, hacen a los hombres dioses para adorar alguna cosa de alguna manera.

Siendo estas las ideas dominantes de las escuelas socialistas acerca del hombre, es cosa clara que el socialismo niega su naturaleza antitética como una pura invención de la escuela católica. Por eso el sansimonismo y el fourierismo no admiten que el hombre esté de tal manera constituido, que por un lado vaya su entendimiento y por otro su voluntad, ni conceden que haya contradicción de ninguna especie entre su espíritu y su carne. El fin supremo del sansimonismo es demostrar prácticamente la conciliación y la unidad de esas dos poderosas energías; esta suprema conciliación estaba simbolizada en el sacerdote sansimoniano, cuyo oficio era satisfacer el espíritu por medio de la carne y la carne por medio del espíritu. El principio común a todos los socialistas, que consiste en dar a la sociedad mal construida una construcción análoga a la del hombre, que está construido de una manera excelente, condujo a los sansimonianos a negar toda especie de dualismo político, científico y social; cuya negación era necesaria supuesta la negación de la naturaleza antitética del hombre.

Proclamada la pacificación entre el espíritu y la carne, procedía proclamar la pacificación universal y la reconciliación de todas las cosas; y como las cosas no se pacifican ni se concilian sino en la unidad, la unidad universal era una consecuencia lógica de la unidad humana; y de aquí el panteísmo político, el social y el religioso, los cuales constituyen el despotismo ideal a que aspiran con una inmensa aspiración todas las escuelas socialistas. El padre común de la escuela de Saint-Simon y el omniarca de la escuela Fourier son sus personificaciones augustas y gloriosas.

Volviendo a la naturaleza del hombre, que es nuestro objeto especial por lo de ahora, supuesta por un lado su unidad y por otro su bondad absoluta, procedía proclamar al hombre santo y divino, santo y divino no solo en su unidad, sino también en todos y en cada uno de los elementos que la constituyen; y de aquí la proclamación de la santidad y de la divinidad de las pasiones. Por esta razón todas las escuelas socialistas, unas implícita y otras explícitamente, proclaman las pasiones divinas y santas; supuesta la santidad y la divinidad de las pasiones, procedía la condenación explícita de todo sistema represivo y penal, y sobre todo la condenación de la virtud, cuyo oficio es atajarlas el paso, impedir su explosión y reprimir sus ímpetus. Y en efecto, todas estas cosas, que son a un mismo tiempo consecuencia de los principios anteriores, y principios de consecuencias más remotas, están enseñadas y proclamadas con un cinismo mayor o menor en todas las escuelas socialistas, entre las que resplandecen la sansimoniana y la fourierista, aventajándose a las demás como si fueran dos soles en un cielo estrellado. Eso es lo que significa la rehabilitación sansimoniana de la mujer y su pacificación de la carne. Eso es lo que significa la teoría de Fourier acerca de las atracciones. Fourier dice: "El deber procede del hombre (entiéndase de la sociedad) y la atracción de Dios". Madame de Coeslin, citada por Mr. Louis de Reybaud, en sus *Estudios sobre los reformistas contemporáneos*, ha expresado este mismo pensamiento con mayor exactitud, diciendo: "Las pasiones son de institución divina, las virtudes de institución humana"; lo cual quiere decir, supuestos los principios de la escuela, que las virtudes son perniciosas y las pasiones saludables. Por esta razón el fin supremo del socialismo es crear una nueva atmósfera social en que las pasiones se mueven libremente, comenzando por destruir las instituciones políticas, religiosas y sociales que las oprimen. La edad de oro, anunciada por los poetas y aguardada de las gentes, comenzará en el mundo

cuando tenga principio ese gran suceso, y cuando despunte en los horizontes esa magnífica aurora. La tierra entonces será un paraíso, y ese paraíso, con puertas a todos los vientos, no será, como el católico, una prisión guardada por un ángel. El mal habrá desaparecido de la tierra, que ha sido hasta ahora pero que no está condenada a ser perpetuamente un valle de lágrimas.

Estas cosas piensa el socialismo del bien y del mal, de Dios y del hombre. Mis lectores no exigirán de mí ciertamente que siga paso a paso a las escuelas socialistas por el camino escabroso de sus extravagancias perturbadoras. Lo exigirán mucho menos al considerar que ya quedaron virtualmente impugnadas desde el momento en que expuse a su vista la majestad de la doctrina católica relativa a estas grandes cuestiones, en su sencilla y augusta magnificencia. Esto no obstante, me creo en el imprescindible y santo deber de derribar por el suelo ese edificio del error, con lo que basta y sobra para derribarle: con un solo argumento y con una sola palabra.

La sociedad puede ser considerada bajo dos puntos de vista diferentes: el católico y el panteísta. Considerada bajo el punto de vista católico, no es otra cosa sino la reunión de una multitud de hombres que viven todos bajo la obediencia y el amparo de unas mismas leyes y de unas mismas instituciones. Considerada bajo el punto de vista panteísta, es un organismo que existe con una existencia individual, concreta y necesaria. En la primera suposición es claro que no existiendo la sociedad independientemente de los individuos que la constituyen, nada puede estar en la sociedad que no esté antes en los individuos; de donde se sigue, por consecuencia forzosa, que el mal y el bien que hay en ella la vienen del hombre. Considerada bajo este punto de vista, es cosa absurda el intento de extirpar el mal en la sociedad en donde existe por incidencia, y el propósito de no tocar a los individuos en los que está originaria y esencialmente. En la segunda suposición, según la cual la sociedad es un ser que existe por sí con una existencia concreta, individual y necesaria, los que esto afirman están obligados a resolver de una manera satisfactoria las mismas cuestiones que con respecto al hombre los racionalistas proponen a los católicos, conviene a saber: si la sociedad es mala esencial o accidentalmente; si lo primero, cómo se explica el mal esencial; si lo segundo, cómo, de qué manera, en cuáles circunstancias y con cuál ocasión ha venido a turbarse la armonía social con esa incidencia perturbadora. Ya hemos visto cómo los católicos desatan todos estos

nudos, de qué manera se adelantan a resolver todas estas dificultades, y en qué forma responden a todas estas preguntas en lo relativo a la existencia del mal, considerado como una consecuencia de la prevaricación humana. Lo que no hemos visto hasta aquí, y lo que no veremos jamás, es el modo y la fuerza en que el racionalismo socialista resuelve esas mismas cuestiones en lo relativo a la existencia del mal, considerado como existiendo únicamente en las instituciones sociales.

Esta sola consideración me autorizaría para afirmar que la teoría socialista es una teoría de charlatanes, y que el socialismo no es otra cosa sino la razón social de una compañía de histriones. Para ser tan sobrio como me he propuesto, pondré término a esta argumentación encerrando al socialismo en este dilema: o el mal que está en la sociedad es una esencia o un accidente: si es una esencia, para extirparle no basta trastornar las instituciones sociales; es necesario además destruir la sociedad misma que es la esencia que sostiene todas sus formas. Si el mal social es accidental, entonces estáis obligados a hacer lo que no habéis hecho, lo que no hacéis, lo que no podéis hacer; estáis obligados a explicarme en qué tiempo, por cuál causa, de qué manera y en cuál forma ha sobrevenido ese accidente; y luego por cuál serie de deducciones venís a convertir al hombre en redentor de la sociedad, dándole la potestad de limpiar sus manchas y de lavar sus pecados. Con este motivo convendrá advertir aquí a los incautos, que el racionalismo que ataca con furor todos los misterios católicos, proclama después, de otra manera y a otro propósito, esos mismos misterios. El Catolicismo afirma dos cosas: el mal y la redención; el socialismo racionalista comprende en el símbolo de su fe las mismas afirmaciones. Entre socialistas y católicos no hay más que esta diferencia: los segundos afirman el mal del hombre y la redención por Dios, los primeros afirman el mal de la sociedad y la redención por el hombre. El católico con sus dos afirmaciones no hace otra cosa sino afirmar dos cosas sencillas y naturales: que el hombre es hombre y ejecuta obras humanas, que Dios es Dios y acomete empresas divinas. El socialismo con sus dos afirmaciones no hace otra cosa sino afirmar que el hombre acomete y lleva a cabo empresas de un Dios, y que la sociedad ejecuta las obras propias del hombre. ¿Qué va ganando la razón humana con dejar el Catolicismo por el socialismo, sino dejar lo que es a un mismo tiempo evidente y misterioso, por lo que es a un tiempo mismo misterioso y absurdo?

Nuestra impugnación de las teorías socialistas no sería completa si no acudiéramos al arsenal de monsieur Proudhon, lleno unas veces de razón y otras de elocuencia y de sarcasmo, cuando combate y pulveriza a sus compañeros de armas.

Véase aquí lo que Mr. Proudhon piensa de la naturaleza armónica del hombre proclamada por Saint-Simon y por Fourier, y de la futura transformación de la tierra en un jardín deleitoso, anunciada por todos los socialistas: "Pero el hombre, considerado en el conjunto de sus manifestaciones, y cuando todas sus antinomias parecen apuradas, presenta todavía una que no refiriéndose a nada de lo que existe en la tierra, queda aquí abajo sin solución de ninguna especie. Esto sirve para explicar por qué causa, por perfecto que sea el orden en la sociedad, no lo es nunca tanto que destierre de todo punto la amargura y el tedio. La felicidad en este mundo es un ideal que estamos condenados a seguir siempre, y que el antagonismo invencible de la naturaleza y del espíritu pone perpetuamente fuera de nuestro alcance" (*Système des contradictions*, c. 10). Poned ahora la atención en el siguiente sarcasmo contra la bondad nativa del hombre: "El obstáculo mayor que la igualdad tiene que vencer no está en el orgullo aristocrático del rico, sino en el egoísmo indispensable del pobre; y a pesar de eso ¿os atrevéis todavía a contar con su bondad ingénita, para reformar a un tiempo mismo la espontaneidad y la premeditación de su malicia?" (*Système des contradictions*, c. 8). El sarcasmo crece de punto en las palabras siguientes, tomadas de la misma obra y del mismo capítulo: "La lógica del socialismo es verdaderamente maravillosa: el hombre es bueno, nos dicen, pero es necesario desinteresarle del mal, para que se abstenga de él; el hombre es bueno, repiten, pero es necesario interesarle en el bien para que le ponga en práctica, porque si el interés de sus pasiones le lleva al mal, hará el mal; y si está desinteresado del bien, no le ejecutará. En este caso la sociedad no tendrá derecho para echarle en cara que escuchó sus pasiones, porque ella es la que está en obligación de conducirle por medio de sus pasiones. ¡Qué naturaleza tan excedente y tan maravillosamente enriquecida con dones la de Nerón! ¡Qué alma de artista la de aquel Heliogábalo que organizó la prostitución! Y en cuanto a Tiberio, ¡qué carácter el suyo tan poderoso y tan grande! Y al revés, ¿dónde hay palabras para encarecer bastante a la sociedad que produjo aquellas almas divinas, y que dio el ser, sin embargo, a Tácito y Marco Aurelio? ¡Y eso

es a lo que nuestros socialistas llaman bondad ingénita del hombre y santidad de sus pasiones! Una Safo, llena de arrugas y abandonada de sus amantes, pone la cerviz al yugo del matrimonio; desinteresada del amor, se resigna al himeneo. ¡Y a esa mujer la llaman santa! ¡Lástima grande que esta palabra no tenga en francés el doble sentido que tiene en la lengua hebrea! Todo el mundo entonces estaría de acuerdo acerca de la santidad de Safo". El sarcasmo reviste aquella forma elocuentemente brutal, que pudiera llamarse la forma proudhoniana, en el capítulo 12 de la misma obra, en donde Mr. Proudhon se explica de esta manera: "Pasemos de corrida al lado de esas constituciones sansimonianas y fourieristas, y de todas las otras de la misma laya, cuyos autores van prometiendo a voces por las plazas y las calles unir con dichosa lazada el amor libre con el pudor y la delicadeza y la espiritualidad más pura; triste ilusión de un socialismo abyecto, último sueño de la crápula en delirio. Dad vuelo a la pasión por medio de la inconstancia, y luego al punto la carne tiranizará al espíritu; los amantes no serán entre sí sino viles instrumentos de placer; a la fusión de los corazones sucederá el prurito de los sentidos, y... para formarse un juicio sobre tales cosas no es menester haber pasado, como Saint-Simon, por las aduanas de la Venus popular".

Después de haber expuesto e impugnado en general las teorías socialistas relativas a los problemas que son asunto de este libro, sólo nos falta exponer e impugnar la teoría de Mr. Proudhon relativa a estos mismos problemas para poner un término a este largo y complicado debate. Mr. Proudhon expone, compendiosa pero cumplidamente, su doctrina en el capítulo 8 de la obra que acabamos de citar, por las palabras siguientes: "La educación de la libertad, la sujeción de nuestros instintos, el rescate o la redención de nuestra alma, eso es lo que significa, como lo ha demostrado Lessing, el misterio cristiano interpretado rectamente. Esta educación durará tanto como nuestra vida y la del género humano. Moisés, Buda, Jesucristo, Zoroastro, fueron todos apóstoles de la expiación y símbolos vivos de la penitencia. El hombre es por naturaleza pecador, lo cual no quiere decir precisamente que sea malo, sino más bien que está mal hecho. Su destino es estar ocupado perpetuamente en volver a crear su propio ideal dentro de sí mismo".

En esta profesión de fe hay algo de la teoría católica, algo de la socialista, y algo que ni es de la una ni de la otra, y constituye por lo mismo la individualidad de la teoría proudhoniana.

Lo que hay aquí de la teoría católica consiste en el reconocimiento de la existencia del mal y del pecado, en la confesión de que el pecado está en el hombre y no en la sociedad, y de que el mal no viene de la sociedad sino del hombre; por último, hay aquí de la teoría católica el reconocimiento explícito de la necesidad de la redención y de la penitencia.

Lo que hay de la teoría socialista está en la afirmación de que el hombre es el redentor; lo que constituye la individualidad de la teoría proudhoniana, consiste, por una parte, en este principio contradictorio de la teoría socialista, conviene a saber: que el hombre redentor no redime a la sociedad, sino que se redime a sí propio; y en este otro, contradictorio de la teoría católica, que el hombre no se ha hecho malo, sino que, al revés, ha sido mal hecho. Dejando a un lado, por una parte, lo que en esta teoría hay de conforme con la católica, y por otra lo que hay en ella de conforme con la socialista, me haré cargo solamente de lo que la constituye diferente de las otras, de aquello en virtud de lo cual deja de ser socialista o católica para ser exclusivamente proudhoniana.

La individualidad de esta teoría consiste en afirmar que el hombre no es pecador sino porque ha sido mal hecho. Caminando en esta suposición, monsieur Proudhon ha dado una prueba insigne de sana razón y de buena lógica, buscando al Redentor fuera del Hacedor, por ser cosa clara que por aquel que hemos sido mal hechos no podemos ser bien redimidos. No pudiendo ser Dios el redentor, y siendo el redentor necesario, había de serlo el hombre o el ángel. Estando dudoso de la existencia del ángel y cierto de la necesidad de la redención, no teniendo a quien dar este encargo, se le ha dado al hombre, que es a un mismo tiempo pecador y redentor de su pecado.

Todas estas proposiciones están bien trabadas y adheridas entre sí: por donde todas ellas flaquean es por el hecho que las sirve de fundamento y de base; porque, o el hombre ha sido bien hecho o mal hecho: en el primer caso viene a tierra la teoría, y en el segundo procede la argumentación siguiente: si el hombre está mal hecho y es su propio redentor, hay contradicción manifiesta entre su naturaleza y su atributo; como quiera que el hombre, por mal hecho que esté, si está hecho de manera que pueda enmendar la obra de su Hacedor hasta el punto de redimirse, lejos de ser una criatura mal hecha es una criatura perfectísima; porque ¿cómo puede imaginarse perfección mayor que la que consiste en la facultad de borrar todos sus pecados, de enmendar todas sus imperfecciones, y para

decirlo todo de una vez, en la de redimirse a sí propio? Ahora bien: si en el hecho de ser su propio redentor, cualesquiera que sean sus imperfecciones por otra parte, es el hombre un ser perfectísimo, afirmar de él a un mismo tiempo que ha sido mal hecho y que es su propio redentor, es afirmar lo que se niega y negar lo que se afirma, porque es afirmar que ha sido hecho perfectísimo y que ha sido mal hecho. Y no se diga que sus imperfecciones le vienen de Dios, y que la altísima perfección que consiste en redimirse le viene de sí propio; porque a esto se responde que el hombre no hubiera podido llegar nunca a ser su propio redentor, si no hubiera sido hecho con la facultad de llegar a esa grande altura, o por lo menos con la facultad de adquirir esa facultad en la sucesión de los tiempos. Alguna de estas cosas es necesario conceder, y aquí conceder algo es concederlo todo, como quiera que si cuando fue hecho era su redentor en potencia, antes de serlo actualmente, esa potencia, a pesar de todas sus imperfecciones, le constituyó perfectísimo. Luego la teoría proudhoniana no viene a ser otra cosa sino una contradicción en los términos.

La conclusión de todo lo dicho es que no hay escuela ninguna que no reconozca la existencia simultánea del bien y del mal, y que sólo la católica explica satisfactoriamente la naturaleza y el origen del uno y del otro y sus varios y complicados efectos. Ella nos enseña cómo no hay bien ninguno que no venga de Dios, y cómo todo lo que procede de Dios es un bien; de qué manera comienza el mal con el primer desfallecimiento de la libertad angélica y de la humana, que de obedientes y sumisas se vuelven rebeldes y prevaricadoras y de qué modo y hasta qué punto esas dos grandes prevaricaciones lo mudan todo con sus influencias y sus estragos. Ella nos muestra, por último, que el bien es de suyo eterno porque es de suyo esencial, y que el mal es una cosa transitoria porque es un accidente de donde se sigue que el bien no está sujeto a caídas y mudanzas, y que el mal puede ser borrado y el pecador redimido. Reservando para más adelante la explicación de aquellos grandes y soberanos misterios, con cuya virtud prodigiosa el mal fue extirpado en su origen, nos hemos limitado en este libro a poner como de relieve la soberana industria y el portentoso artificio con que Dios convierte los efectos de la culpa primitiva en elementos constitutivos de un bien superior y de un orden excelente; por eso expusimos de qué manera el bien sale del mal por la virtud de Dios, después de haber expuesto de qué manera sale el mal del bien por culpa del hombre, sin que la acción

humana y la reacción divina impliquen rivalidad de ninguna especie entre seres que están separados por una distancia infinita.

En cuanto a las escuelas racionalistas, el examen de sus varios sistemas sirve para demostrar su profundísima ignorancia en todo lo que tiene relación con estas altas cuestiones. Por lo que hace a la liberal, su ignorancia es proverbial entre los doctos: en calidad de lega es esencialmente antiteológica, y en calidad de antiteológica es impotente para dar un gran impulso a la civilización, que es siempre el reflejo de una teología. Su oficio propio es falsear todos los principios, combinándolos caprichosa y absurdamente con aquellos otros que los contradicen: por aquí piensa llegar al equilibrio, y no llega sino a la confusión; piensa ir a la paz, y va a la guerra. Pero como quiera que sea cosa imposible sustraerse de todo punto al imperio de la ciencia teológica, la escuela liberal es menos lega de lo que ella cree, y más teológica de lo que a primera vista parece. La cuestión del bien y del mal, la más esencialmente teológica entre cuantas pueden imaginarse, viene planteada y resuelta por sus doctores, si bien se echa de ver desde luego que ignoran el arte de plantearla y el modo de resolverla. En primer lugar prescinden de la cuestión relativa al mal en sí, al mal por excelencia, para ocuparse sólo en cierto género de males, como si fuera posible que el que ignora qué cosa es el mal, pueda saber qué cosa son los males particulares; en segundo lugar, particularizando el remedio como particularizaron el mal, le descubren solamente en ciertas formas políticas, ignorando que esas formas son de todo punto indiferentes, como lo enseña la razón y lo demuestra la historia. Señalando el mal allí donde no está, y el remedio allí donde no se encuentra, la escuela liberal ha puesto la cuestión fuera de su verdadero punto de vista, con lo cual ha introducido la confusión y el desorden en las regiones intelectuales. Su efímera dominación ha sido funesta a las sociedades humanas, y durante su reinado transitorio el principio disolvente de la discusión ha dado al traste con el buen sentido de los pueblos. En este estado de la sociedad no hay trastorno que no sea de temer, ni catástrofe que no pueda venir, ni revolución que no sea inevitable.

Por lo que hace a las escuelas socialistas, con solo considerar la manera que tienen de plantear las cuestiones, se echa de ver su superioridad sobre la liberal, la cual no está en estado de oponerlas resistencia ninguna. Siendo como son esencialmente teológicas, miden los abismos en toda su profundidad, y no carecen de cierta grandeza en la manera

de plantear los problemas y de proponer las soluciones. Empero considerada más atentamente y cuando se entra en el laberinto intrincado de sus soluciones contradictorias, luego al punto se descubre su flaqueza radical, disimulada un tanto con sus apariencias grandiosas. Los sectarios socialistas son a la manera de los filósofos paganos cuyos sistemas teológicos y cosmogónicos venían a ser un monstruoso conjunto, por una parte, de tradiciones bíblicas desfiguradas e incompletas, y por otra, de hipótesis insostenibles y falsas. Su grandiosidad les viene de la atmósfera que las rodea, impregnada toda ella de emanaciones católicas; y sus contradicciones y su flaqueza, de la ignorancia del dogma, del olvido de la tradición y de su desprecio por la Iglesia, depositaria universal de los dogmas católicos y de las tradiciones cristianas. A semejanza de nuestros dramáticos de otra edad, los cuales, confundiéndolo todo grotesca aunque ingeniosamente, ponían en boca de César discursos dignos del Cid, y sentencias dignas de los caballeros de Cristo en boca de los adalides moros, los socialistas de nuestros tiempos están perpetuamente ocupados en dar un sentido racionalista a las palabras católicas, dando menos pruebas de ingenio que de candor, y mostrándose alguna vez menos maliciosos que inocentes.

Nada hay ni menos católico ni menos racionalista que entrar a saco la ciudad racionalista y la ciudad católica, tomando de aquélla las ideas con todas sus contradicciones, y de ésta las vestiduras con todas sus magnificencias. El Catolicismo por su parte no consentirá ni esos escandalosos amaños, ni esa vergonzosa confusión, ni esos torpes despojos. El Catolicismo está en estado de demostrar que él solo posee el índice ordenado de todos los problemas políticos, religiosos y sociales; que él solo está en el secreto de las grandes soluciones; que no vale concederle a medias y negarle a medias, ni tomarle sus palabras para cubrir con ellas la desnudez de otras doctrinas; que no hay otro mal ni otro bien, sino el bien y el mal que él señala; que las cosas no pueden ser explicadas sino de la manera que él explica las cosas; que sólo el Dios que él aclama es el Dios verdadero; que sólo el hombre que él define es el verdadero hombre; que la humanidad es lo que él dice que es y no una cosa diferente; que cuando él ha dicho de los hombres que son entre sí hermanos iguales y libres, ha dicho al mismo tiempo cómo lo son, de qué manera lo son y hasta qué punto lo son; que sus palabras han sido hechas a la medida de sus ideas, y sus ideas para sostener a sus palabras; que es

necesario proclamar la libertad, la igualdad y la fraternidad católicas, o negar al mismo tiempo todas esas cosas y todos esos nombres; que el dogma de la redención es exclusivamente suyo; que él solo nos enseña el por qué y el para qué de la redención, y cómo se llama el Redentor y cómo se llama el redimido; que aceptar su dogma para estropearle es oficio de charlatán y una bufonada de mal género; que el que no es con él es contra él; que él es la afirmación por excelencia, y que contra él no se da sino una negación absoluta.

De esta manera viene planteada la cuestión entre racionalistas y católicos. El hombre es soberanamente libre, y como libre puede aceptar las soluciones puramente católicas, o las soluciones puramente racionalistas; puede afirmarlo todo o negarlo todo; puede ganarse y puede perderse; lo que el hombre no puede hacer, es mudar con su voluntad la naturaleza de las cosas que es de suyo inmutable. Lo que el hombre no puede hacer es encontrar reposo y descanso en el eclecticismo liberal o en el eclecticismo socialista. Socialistas y liberales están en la obligación de negarlo todo para tener el derecho de negar algo. El Catolicismo, considerado humanamente, no es grande sino porque es el conjunto de todas las afirmaciones posibles; el liberalismo y el socialismo no son débiles sino porque juntan en uno varias de las afirmaciones católicas y varias de las negaciones racionalistas, y porque en vez de ser escuelas contradictorias del Catolicismo no son otra cosa sino dos escuelas diferentes. Los socialistas no parecen arrojados en sus negaciones sino cuando se les compara con los liberales, que en cada afirmación ven un escollo y en cada negación un peligro; su timidez empero salta a los ojos si se les compara con la escuela católica; sólo entonces se echa de ver el arrojo con que ella afirma y la timidez con que ellos niegan. ¡Cómo! Os llamáis los apóstoles de un nuevo evangelio, ¿y nos habláis del mal y del pecado, de la redención y de la gracia, cosas todas de que está lleno el antiguo? Os llamáis depositarios de una nueva ciencia política, social y religiosa, ¿y nos habláis de libertad, de igualdad y de fraternidad, cosas todas tan viejas como el Catolicismo, que es tan viejo como el mundo? Aquel que ha afirmado de sí que ensalzaría la humildad y que abatiría el orgullo cumple en vosotros su palabra. Él os condena a no ser sino torpes comentadores de su inmortal Evangelio, por lo mismo que aspiráis con desatentada y loca ambición a promulgar una nueva ley desde un nuevo Sinaí, ya que no desde un nuevo Calvario.

LIBRO TERCERO

PROBLEMAS Y SOLUCIONES RELATIVAS AL ORDEN EN LA HUMANIDAD

Capítulo primero

Transmisión de la culpa, dogma de la imputación

Con el pecado del primer hombre se explica suficientemente aquel gran desorden y aquella formidable confusión que padecieron las cosas a poco de creadas, cuya confusión y cuyo desorden se convirtieron, como vimos, sin dejar de ser lo que eran, en elementos de un orden más excelente y de una más grande armonía, por aquella virtud secreta e incomunicable que está en Dios, de sacar el orden del desorden, de la confusión el concierto, y el bien del mal, por un acto simplicísimo de su voluntad soberana. Lo que aquel pecado por sí solo no alcanza a explicar es la perpetuidad y constancia de aquella primitiva confusión, la cual subsiste todavía en todas las cosas, y señaladamente en el hombre. Para explicar cumplidamente la subsistencia de los efectos es necesario suponer la subsistencia de la causa, y para explicar la subsistencia de la causa es forzoso suponer la trasmisión perpetua de la culpa.

El dogma de la trasmisión del pecado con todas sus consecuencias es uno de los misterios más temerosos, más incomprensibles y oscuros entre cuantos nos han sido enseñados por revelación divina. Esa sentencia de condenación, dada en cabeza de Adán contra todas las generaciones de los hombres, así las que han sido, como las que son ahora presentes y las que serán en lo venidero hasta la consumación de los tiempos, no se compone bien a primera vista, en el entendimiento humano, con la justicia de Dios y mucho menos con su inagotable misericordia. Cualquiera diría, al considerarla de golpe y por primera vez, que es un dogma sacado de aquellas religiones inexorables y sombrías del Oriente, cuyos ídolos no tienen oídos sino para escuchar lamentos, ni ojos sino para ver la sangre, ni voz sino para lanzar anatemas y para

pedir venganzas. El Dios vivo en la actitud de revelarnos ese dogma tremendo, más bien que como el Dios manso y clemente de los cristianos, se nos muestra como el Moloch de los pueblos idólatras, crecido en grandeza y en barbarie, el cual no contentándose ya con carnes tiernas para aplacar su hambre devoradora, va sepultando unas después de otras en las cavernas de su vientre las generaciones humanas. ¿Por qué somos penadas, dicen todas las gentes convertidas a Dios, si no fuimos culpables?

Entrando de lleno y derechamente en las entrañas de la cuestión, no será empresa ardua demostrar la altísima conveniencia de este profundo misterio. Ante todo debemos observar que los mismos que niegan la trasmisión como dogma revelado, están obligados a reconocer que, aun considerado este negocio haciendo abstracción completa de lo que tenemos por fe, se va siempre a parar al mismo término por diferentes caminos. Demos por sentado que el pecado y la pena, siendo personales de suyo, son de suyo intrasmisibles; y después de hecha esta concesión todavía demostraremos con evidencia que con ella como sin ella queda en pie lo que se nos enseña por el dogma.

En efecto; de cualquiera manera que se considere este negocio siempre resultará que el pecado puede producir en el que le comete tales estragos y tan grandes mudanzas, que sean poderosas para alterar física y moralmente su constitución primitiva: cuando esto sucede el hombre, que trasmite todo lo que tiene constitucionalmente, trasmite a sus hijos por la generación sus condiciones constitucionales. Cuando una gran explosión de ira produce una enfermedad en el airado, cuando esa enfermedad que en él produce es constitucional y orgánica, es cosa sencilla y natural que trasmita a sus hijos por vía de generación el mal constitucional y orgánico que padece. Ese mal constitucional y orgánico se reduce, considerándole bajo su aspecto físico, a una enfermedad verdadera; y considerándole bajo su punto de vista moral, a una predisposición de la carne a sojuzgar al espíritu, con aquella misma pasión que cuando fue actual produjo aquellos grandes estragos. Que la prevaricación de Adán, siendo la mayor de todas las prevaricaciones posibles, debió alterar y alteró de una manera radical su constitución moral y física, es una cosa puesta fuera de toda duda: y siéndolo, es cosa clara que debió trasmitírsenos con la sangre el estrago de la culpa y la predisposición a cometerla actualmente.

Síguese de lo dicho que en realidad nada adelantan los que niegan el dogma de la trasmisión del pecado, si no niegan al mismo tiempo lo que no pueden negar sin insensatez evidente y sin evidente locura, a saber: que la culpa, cuando es grande, deja un rastro en la constitución y en el organismo del hombre, y que ese rastro orgánico y constitucional se trasmite de unas generaciones en otras, viciándolas todas en lo que tienen de constitucional y de orgánico.

Ni adelantan más en ese terreno los que negando la trasmisibilidad del pecado niegan el dogma de la imputación o la trasmisión de la pena; como quiera que aquello mismo que en calidad de pena apartan de sí, se les viene encima con otro nombre, con el nombre de desgracia. Demos por sentado que las desventuras que padecemos no son una pena, la cual lleva consigo la idea de una infracción voluntaria por parte del que la recibe, y de una determinación voluntaria por parte del que la impone. Siempre resultará de aquí, que en todas las suposiciones son igualmente inevitables y ciertas nuestras grandes desventuras: los que no las confiesan como consecuencia legítima del pecado, se ven obligados a confesarlas como una consecuencia natural de las relaciones necesarias que tienen entre sí las causas y sus efectos. Por este sistema la corrupción radical de su naturaleza fue una pena en nuestros primeros padres, voluntariamente pecadores. Su desobediencia voluntaria mereció la pena de la corrupción que les fue impuesta por un Juez incorruptible. Esa misma corrupción es en nosotros una desgracia, como quiera que no se nos impone como pena, sino que nos viene en calidad de herederos de una naturaleza radicalmente corrompida. Y esa desgracia es tan lamentable, que el mismo Dios no podría decretar nuestra exención sin alterar la ley de la causalidad que está en las cosas, por medio de un portentoso milagro. Ese milagro se obró en la plenitud de los tiempos por una manera tan conveniente y tan alta, por caminos tan secretos, por medios tan sobrenaturales y por consejo tan sublime, que la obra inenarrable de Dios había de ser para los unos escándalo y para los otros locura.

La trasmisión de las consecuencias del pecado se explica por sí misma sin ningún género de contradicción ni de violencia. Nació el primer hombre adornado de inestimables privilegios: su carne, estaba sujeta a su voluntad, su voluntad a su entendimiento que recibía su luz del entendimiento divino. Si nuestros primeros padres hubieran procreado antes de pecar, sus hijos hubieran participado, por vía de generación, de

su naturaleza incorrupta. Para que las cosas no hubieran sucedido de esta manera, hubiera sido necesario un milagro por parte de Dios, como quiera que aquella trasmisión no hubiera podido impedirse sin mudar aquella ley en virtud de la cual cada ser trasmite lo que tiene, en otro, por cuya virtud su ser no pudiera trasmitir sino aquello precisamente que le falta. Caídos en mísera rebeldía nuestros primeros padres, fueron justamente despojados de todos sus privilegios: su unión espiritual con Dios se trocó en apartamiento de ese mismo Dios con quien estaban unidos. Su sabiduría se convirtió en ignorancia, todo su poder fue flaqueza. Por lo que hace a la justicia original y a la gracia en que nacieron, les fueron quitadas del todo, quedando enteramente desnudos. Su carne se rebeló contra su voluntad, su voluntad contra su entendimiento, su entendimiento contra su voluntad, su voluntad contra su carne; y su carne, su voluntad y su entendimiento contra aquel Dios magnificentísimo que había puesto en ellos tan grandes magnificencias. En este estado es cosa clara que el padre no pudo trasmitir por generación sino aquello que tenía, y que el hijo había de nacer ignorante de ignorante, flaco de flaco, corrompido de corrompido, apartado de Dios de apartado de Dios, enfermo de enfermo, mortal de mortal, rebelde de rebelde. Para que hubiera nacido sabio de ignorante, fuerte de flaco, unido a Dios de apartado de Dios, sano de enfermo, inmortal de mortal, sumiso de rebelde, hubiera sido forzoso cambiar la ley en virtud de la cual lo semejante engendra su semejante, en otra por virtud de la cual lo contrario engendrara a su contrario.

Por lo dicho se ve que la razón natural va a parar, aunque por distintos caminos, al mismo término que el dogma. Entre el uno y la otra hay diferencias especulativas, no hay diferencias prácticas; para medir la distancia inmensa que hay entre la explicación natural y la sobrenatural del hecho que vamos consignando, es de todo punto necesario tender la vista mas allá de ese hecho; entonces es cuando se advierte la esterilidad de la explicación humana y la fecundidad portentosa de la explicación divina. Esta fecundidad resplandecerá más adelante con el resplandor de la evidencia; por ahora lo que cumple a mi propósito es exponer y demostrar el dogma de la trasmisión, el cual, sin invalidar lo que en la explicación natural del hecho de la trasmisión hay de verdadero, rectifica lo que hay en ella de incompleto y de falso.

La razón natural llama desgracia a lo que se nos trasmite. El dogma lo llama con tres nombres, culpa, pena y desgracia: es desgracia por lo que tiene de inevitable; es pena, por lo que tiene de voluntario por parte de Dios; es culpa por lo que en ello hay de voluntario por parte del hombre. La maravilla está en que siendo una verdadera desgracia, de tal manera lo es, que se convierte en ventura; que siendo verdaderamente pena, de tal manera es pena, que también es medicina; y que siendo una verdadera culpa, de tal manera lo es, que es una culpa dichosa. En este gran designio de Dios resplandece, si cabe, más que en sus otros designios, aquella virtud soberana con que concilia lo que parece inconciliable, y por medio de la cual resuelve en una síntesis magnífica todas las antinomias y todas las contradicciones.

Por lo relativo a la culpa toda la cuestión está en este arduo problema. ¿Cómo puedo ser pecador cuando no peco? ¿Cómo peco siendo niño?

Para resolverle conviene observar que nuestro primer padre fue a un tiempo mismo un individuo y una especie, un hombre y la especie humana, la variedad y la unidad juntas en uno; y como es ley fundamental y primitiva que la variedad que está en la unidad salga de la unidad en que está para constituirse por separado, salvo a volver en su última evolución a la unidad en donde originariamente reside, de aquí fue que la especie que estaba en Adán, salió de Adán por la generación para constituirse separadamente. Empero como Adán al propio tiempo que era individuo era especie, resultó necesariamente de aquí que Adán estuvo en la especie de la misma manera que estuvo en el individuo. Cuando el individuo y la especie fueron una misma cosa, Adán fue esa cosa misma; cuando el individuo y la especie se apartaron para constituir la unidad y la variedad, Adán fue esas dos cosas separadas, de la misma manera que había sido antes esas dos cosas mismas juntas en uno. Hubo pues un Adán individuo y otro Adán especie y como el pecado fue antes de la separación, y como Adán pecó juntamente con su naturaleza individual y con su naturaleza colectiva, resultó de aquí que así el uno como el otro fueron ambos pecadores. Ahora bien: si el Adán individual murió, el Adán colectivo no ha muerto, y no habiendo muerto conserva su pecado. Como el Adán colectivo y la naturaleza humana son una cosa misma, la naturaleza humana es perpetuamente culpable, porque es perpetuamente pecadora.

Aplicando estos principios al caso en cuestión, se ve claro que estando la naturaleza humana en cada individuo, Adán, que es esa misma naturaleza, vive perpetuamente en cada hombre, y vive en él con lo que constituye su vida, es decir, con su pecado. Ahora se comprenderá más fácilmente de qué manera puede existir el pecado en el niño que nace. Cuando nazco soy pecador a pesar de ser niño, porque soy Adán; lo soy, no porque peco, sino porque pequé actualmente cuando me llamaba Adán, y era adulto antes de tener el nombre que tengo y de ser niño. Cuando Adán salió de las manos de Dios yo estaba en él, y él está en mí ahora que salgo del vientre de mi madre. No pudiendo separarme de su persona, no puedo separarme de su pecado, y sin embargo no soy Adán de tal manera que me confunda con él de una manera absoluta. Hay algo en mí que no es él, algo por lo que me distingo de él, algo que constituye mi unidad individual y que me distingue aun de aquello a que soy más semejante; y eso que me constituye variedad individual relativamente a la unidad común, es lo que he recibido y tengo del padre que me engendró y de la madre que me tuvo en sus entrañas. Ellos no me han dado la naturaleza humana que me viene de Dios por Adán, pero han puesto en ella el sello de la familia y han estampado en ella su figura; no me han dado el ser, sino la manera en que soy, poniendo lo menos en lo más, es decir, aquello por lo que me distingo de los otros, en aquello por lo que me asemejo a los demás: lo particular en lo común, lo individual en lo humano; y como quiera que eso que tiene de humano y que le asemeja a los otros es lo esencial en el hombre, y que lo que tiene de individual y de distinto no es más que un accidente, síguese de aquí que teniendo de Dios por Adán lo que constituye su esencia, y de Dios por su padre lo que constituye su forma, no hay hombre ninguno que, considerado en su conjunto, no se asemeje más a Adán que a su propio padre.

Por lo relativo a la pena la cuestión está resuelta por sí misma desde el momento en que se da por cosa averiguada que se me trasmite la culpa, como quiera que la una no puede concebirse sin la otra. Justo es que sea penado, si es cierto que soy culpable; y como en estas materias es necesario lo que es justo, síguese de aquí que la desgracia que padezco, sin dejar de ser desgracia, es necesariamente una pena. La pena y la desgracia, que son cosas diferentes bajo el punto de vista humano, son cosas idénticas bajo el punto de vista divino. El hombre llama desgracia

al mal producido en calidad de efecto inevitable de una causa segunda, y pena al mal que un ser libre impone voluntariamente a otro en castigo de una falta voluntaria; y como quiera que todo lo que sucede necesariamente, sucede por la voluntad de Dios, al mismo tiempo que todo lo que sucede por su voluntad sucede necesariamente, síguese de aquí que Dios es la ecuación suprema entre lo necesario y lo voluntario, que siendo cosas diferentes para el hombre, son en él una cosa misma. Véase cómo bajo el punto de vista divino toda desgracia es siempre una pena y toda pena una desgracia.

Por lo que dijimos antes se ve cuán grande es el error de aquellos que, sin maravillarse de las misteriosas analogías y de las afinidades secretas que pone Dios entre los padres y sus hijos, se maravillan de esas mismas afinidades y de esas analogías misteriosas puestas por Dios entre el rebelde Adán y sus míseros descendientes. No hay entendimiento que entienda, ni razón que alcance, ni imaginación que imagine lo fuerte del vínculo y lo estrecho de la lazada puesta por el mismo Dios entre todos los hombres y ese hombre único, a un tiempo mismo unidad y colección, singular y plural, individuo y especie, que muere y que se sobrevive, que es real y simbólico, figura y esencia, cuerpo y sombra, que nos tuvo a todos en sí y que está en todos nosotros, pavorosa esfinge que bajo cada nuevo punto de vista ofrece un nuevo misterio. Y así como el hombre no puede alcanzar ni con su razón, ni con su imaginación, ni con su entendimiento lo que hay en esa naturaleza de singularmente complejo y de misteriosamente oscuro, no puede tampoco alcanzar, aunque ponga en juego todas las potencias de su alma, la distancia inmensa que hay entre nuestros pecados y el pecado de aquel hombre, único como él por su profundísima malicia y por su grandeza incomparable. Después de Adán nadie ha pecado como Adán y nadie pecará como él en toda la prolongación de los tiempos. Participando el pecado de la naturaleza del pecador, fue uno y vario a un tiempo mismo, porque fue un solo pecado en realidad y todos los pecados en potencia; con él puso Adán mancha en lo que ya no puede ponerla ningún hombre, en el puro albor de su inocencia purísima: poniendo unos pecados sobre otros, los que pecamos ahora no hacemos otra cosa sino poner manchas sobre manchas; sólo a Adán le fue dado oscurecer el campo de la nieve: con ser nuestra naturaleza dañada un grave mal y nuestros pecados un mal más grande, no carece ese compuesto de cierta belleza de relación, que nace de aquella

armonía secreta que hay entre la fealdad propia del pecado y la fealdad propia de la naturaleza del hombre. Las cosas feas pueden armonizarse entre sí como se armonizan las hermosas; y cuando esto sucede, no cabe duda sino que, lo que hay en las cosas de esencialmente feo, se templa en algún modo por la belleza que reside en lo que hay en ellas de armónico y concertado. Esta, sin duda, debe de ser la razón de por qué la fealdad física parece que disminuye siempre con los años: la vejez no es cosa que sienta mal a la fealdad, como la fealdad pierde lo que tiene de repugnante cuando se armoniza con las arrugas. Nada por el contrario es más triste de ver y nada más horrible de imaginar, que la vejez puesta en la cara de un ángel, o la fealdad junta con la primavera de la vida. Las mujeres que habiendo sido hermosas conservan siendo viejas rastro de lo que fueron, me han parecido siempre horribles; hay algo en mí que me da voces y me dice: "¿Quién ha sido el gran culpable que juntó por primera vez las cosas que hizo Dios para que estuvieran separadas?" No: Dios no ha hecho la hermosura para la vejez, ni la vejez para la hermosura. Luzbel es el único entre los ángeles, y Adán entre los hombres, que juntaron todo lo que hay de decrépito y de feo con todo lo que había de resplandeciente y hermoso.

CAPÍTULO II

De cómo saca Dios el bien de la transmisión de la culpa y de la pena, y de la acción purificante del dolor libremente aceptado

La razón, que se subleva contra la pena y la culpa que se nos trasmiten, acepta sin repugnancia, aunque con dolor, lo que nos fue trasmitido, si pierde su nombre propio para tomar el de desgracia inevitable. Y sin embargo no es cosa ardua demostrar de una manera evidente que esa desgracia no podía convertirse en ventura sino con la condición de ser una pena; de donde resultará por consecuencia forzosa, que en su definitivo resultado es menos aceptable la solución racionalista que la solución dogmática.

No considerando nuestra actual corrupción sino como un efecto físico y necesario de la corrupción primitiva, y debiendo durar el efecto tanto como su causa, es claro que no habiendo modo ninguno do hacer que desaparezca la causa, no le hay tampoco de hacer que desaparezca el efecto. Siendo la corrupción primitiva, causa de nuestra corrupción actual un hecho consumado, nuestra corrupción actual es un hecho definitivo que nos constituye en una desgracia perpetua.

Considerando, por otra parte, que no puede darse ninguna manera de unión entre lo corrompido y lo incorruptible, síguese de aquí que por la explicación racionalista se hace imposible de todo punto la unión del hombre con Dios, no solo en el tiempo presente, sino también en el venidero. En efecto: si la corrupción humana es indeleble y perpetua, y si Dios es eternamente incorruptible, entre la incorruptibilidad de Dios y la corrupción perpetua del hombre hay una invencible repugnancia y una contradicción absoluta. El hombre, pues, por este sistema queda apartado de Dios perpetuamente.

Y no se me arguya diciendo que el hombre pudo ser redimido; porque cabalmente la consecuencia lógica de este sistema es la imposibilidad de la redención humana. Para la desgracia no se da redención, sino en cuanto es concebida como una pena que viene detrás de un pecado; suprimido el pecado procede la supresión de la pena, y con la supresión del pecado y de la pena se hace irremediable la desgracia.

Por este sistema es de todo punto inexplicable el libre albedrío del hombre: en efecto, si el hombre nace en el apartamiento necesario de Dios, si vive en el apartamiento necesario de Dios, y si muere en el apartamiento necesario de Dios, ¿qué significa y qué es el libre albedrío del hombre?

Si no hay trasmisión de la culpa y de la pena, luego al punto viene al suelo el dogma de la redención y el de la libertad humana, y con ellos todos los otros juntamente; porque si el hombre no es libre, no tiene el principado de la tierra; si no tiene el principado de la tierra, la tierra no se une a Dios por el hombre; y si no se une a Dios por el hombre, no se une a Dios de manera ninguna. El hombre mismo, si no tiene libertad, no se aparta de Dios de una manera para volver a Dios en otra forma: se aparta de Él absolutamente. Dios no le alcanza, ni con su bondad, ni con su justicia, ni con su misericordia. Todas las armonías de la creación se desvanecen, todos los vínculos se rompen, el caos está en todas las cosas, todas las cosas en el caos. Por lo que hace a Dios, deja de ser el Dios católico, el Dios vivo; Dios está en lo alto, las criaturas en lo bajo, y ni las criaturas se cuidan de Dios, ni Dios se cuida de las criaturas.

En ninguna otra cosa resplandece tanto la divina consonancia de los dogmas católicos como en esa trabazón admirable que todos tienen entre sí, la cual es tan maravillosa y tan íntima, que la razón humana no puede concebir otra mayor, viéndose puesta en la tremenda alternativa de aceptarlos todos juntos o de negarlos todos juntamente. Lo cual consiste en que no contiene cada uno de ellos una verdad diferente sino una misma verdad, correspondiendo exactamente el número de los dogmas al número de sus aspectos.

Ni hemos apurado todavía las consecuencias que se seguirían forzosamente de considerar la lamentable desgracia del hombre caído, haciendo abstracción absoluta de la pena. En efecto: si su desgracia no

es al mismo tiempo que una desgracia una pena, si es sólo un efecto inevitable de una causa necesaria, queda sin explicación ninguna lo poco que conservó Adán y que conservamos nosotros del estado primitivo; siendo digno de notarse, en contradicción con lo que a primera vista parece, que no es la justicia, sino, por el contrario, la misericordia la que más resplandece en aquella solemne condenación que siguió inmediatamente al pecado. En efecto: si Dios se hubiera abstenido de intervenir con su condenación en esta tremenda catástrofe; si viendo al hombre apartado de sí le hubiera vuelto la espalda y hubiera entrado en su tranquilo reposo; o para decirlo todo de una vez, si en vez de condenarle le hubiera dejado entregado a las inevitables consecuencias de su voluntaria desunión y de su voluntario apartamiento, su caída hubiera sido irremediable y su perdición infalible. Para que su desastre pudiera tener remedio, era necesario que Dios se acercara al hombre de alguna manera; volviéndosele a unir, aunque imperfectamente, con misericordiosa lazada. La pena fue el nuevo vínculo de unión entre el Criador y su criatura, y en ella se juntaron misteriosamente la misericordia y la justicia: la misericordia porque es vínculo, la justicia porque es pena.

Quitando a los padecimientos y a los dolores lo que tienen de pena no se les quita sólo lo que tienen de lazada entre el Criador y la criatura, sino que se les quita también lo que en su acción sobre el hombre tienen de expiatorio y de purificante. Si el dolor no es una pena, es un mal sin mezcla de bien ninguno; si es una pena el dolor que es un mal bajo el punto de vista de su origen que es el pecado, es un gran bien bajo el punto de vista de la purificación de los pecadores. La universalidad del pecado es causa necesitante de la universalidad de la purificación, la cual a su vez exige que el dolor sea universal, para que todo el género humano se purifique en sus misteriosas aguas. Esto sirve para explicar por qué padecen todos los nacidos, hasta que mueren, desde que nacen. El dolor es el compañero inseparable de la vida en este valle oscuro, lleno de nuestros sollozos, ensordecido con nuestros lamentos y humedecido con nuestras lágrimas. Todo hombre es un ser doliente, y todo lo que no es dolor le es extraño: si pone los ojos en lo pasado, siente pesar al verlo desvanecido; si los pone en lo presente, siente congoja porque lo pasado fue mejor; si los pone en lo venidero, siente turbación porque lo venidero todo es misterios y sombras. Por poco que considere, advierte que lo pasado, lo presente y lo venidero es todo, y que el todo no es nada:

lo pasado ya pasó, lo presente va pasando, lo venidero no es. Los menesterosos van cargados de fatigas, los abastecidos padecen harturas, los potentes soberbias, los ociosos tedio, envidias los bajos, los altos desdenes. Los conquistadores que van empujando a las gentes van empujados por las furias, y no atropellan a los otros sino porque van huyendo de sí mismos. La lujuria consume con sus impúdicos ardores las carnes del mozo; la ambición toma al mozo, hecho hombre, de manos de la lujuria, y le abrasa con otras llamas y le mete en otras hogueras; la avaricia le coge cuando la lujuria no le quiere y cuando la ambición le abandona; ella le da una vida artificial que llama insomnio; los viejos avaros no viven sino porque no duermen: su vida no es otra cosa sino la falta de sueño.

Pasea toda la tierra en ancho y en largo, vuelve los ojos atrás, tiéndelos adelante, devora los espacios y recorre los tiempos, y ninguna otra cosa hallarás en los dominios de los hombres sino esto que ves aquí: un dolor que no remite, y una lamentación que nunca acaba. Y ese dolor aceptado voluntariamente es la medida de toda grandeza, porque no hay grandeza sin sacrificio, y el sacrificio no es otra cosa sino el dolor voluntariamente aceptado. Los que el mundo llama héroes son aquellos que, siendo traspasados por un cuchillo de dolor, aceptaron voluntariamente el dolor con su cuchillo. Los que la Iglesia llama santos son aquellos que aceptaron todos los dolores, los del espíritu y los de la carne juntamente. Santos son los que estrechados por la avaricia dieron de mano a todos los tesoros del mundo, los que solicitados por la gula fueron sobrios, los que abrasados por la lujuria aceptaron santamente el combate y fueron castos, los que entrando en batalla con pensamientos sucios fueron limpios, los que se levantaron tan altos por la humildad que vencieron a su soberbia, los que sintiéndose tristes por el bien ajeno, de tal manera se esforzaron que convirtieron en santa alegría su torpe tristeza; los que dieron en tierra con la ambición que los levantaba a las nubes, los que siendo perezosos se tornaron en diligentes, los que viéndose abatidos por los pesares dieron a sus pesares libelo de repudio y se levantaron a la alegría espiritual por un esfuerzo generoso; los que enamorados de sí renunciaron a su propio amor por el amor de los otros, ofreciendo por ellos su vida con heroico desprendimiento en perfectísimo holocausto.

El género humano ha sido unánime en reconocer una virtud santificante en el dolor. Por esta razón se observa que en todos los tiempos, en todas las zonas y entre todas las gentes el hombre ha rendido culto y

homenajea los grandes infortunios. Edipo es más grande en el día de su infortunio que en los tiempos de su gloria; el mundo ignoraría su nombre si el rayo de la cólera divina no le hubiera derrocado de su trono. La melancólica belleza que resplandece en la fisonomía de Germánico le viene del infortunio que le alcanzó en la primavera de la vida, y de aquella bella muerte que murió lejos de la amada patria y de los aires de Roma. Mario, que no es más que un hombre cruel cuando es levantado por la victoria, es un hombre sublime cuando cae en el cieno de las lagunas desde su escollo eminente. Mitrídates nos parece más grande que Pompeyo, y Aníbal más grande que Scipión. El hombre, sin saber cómo, se inclina siempre del lado del vencido: el infortunio le parece más bello que la victoria. Sócrates es menos grande por la vida que vivió, que por la muerte que le dieron; la inmortalidad no le viene de haber sabido vivir, sino de haber muerto heroicamente: él debe menos a la filosofía que a la cicuta. El género humano se hubiera indignado contra Roma si hubiera permitido a César morir como los demás hombres mueren: su gloria era tan grande que merecía ser coronada con un gran infortunio. Morir tranquilamente en su lecho, investido con la potestad soberana, es cosa permitida apenas a Cromwell. Napoleón debió morir de otra manera: debió morir vencido en Waterloo: proscrito por la Europa, debió ser puesto en un sepulcro fabricado por Dios para él desde el principio de los tiempos; un ancho foso debió separarle del mundo, y en ese foso anchísimo debía caber el Océano.

El dolor pone una cierta manera de igualdad entre todos los que padecen, lo cual es ponerla en todos los hombres, porque padecen todos: por el gozar nos separamos, por el padecer nos unimos con vínculos fraternales. El dolor nos quita lo que nos sobra y nos da lo que nos falta, poniendo en el hombre un perfectísimo equilibrio: el soberbio no padece sin perder algo de su soberbia, ni el ambicioso sin perder algo de su ambición, ni el colérico sin perder algo de sus iras, ni el lujurioso sin perder algo de su lujuria. El dolor es soberano para apagar los incendios de las pasiones; al propio tiempo que nos quita lo que nos daña, nos da lo que nos ennoblece: el duro no padece nunca sin sentirse más inclinado a compasión, ni el altivo sin encontrarse más humilde, ni el voluptuoso sin hacerse más casto. El violento se amansa, el flaco se fortalece. Ninguno sale peor que entró de esa gran fragua de los dolores; los más salen de ella con altísimas virtudes que nunca conocieron: quién entró

impío y sale religioso, quién avaro y sale limosnero, quién entra sin haber llorado nunca y sale con don de lágrimas, quién empedernido y sale misericordioso. En el dolor hay un no sé qué de fortificante y de viril y de profundo, que es origen de toda heroicidad y de toda grandeza; ninguno ha sentido su misterioso contacto sin crecerse: el niño adquiere con el dolor la virilidad de los mozos, los mozos la madurez y la gravedad de los hombres, los hombres la fortaleza de los héroes, los héroes la santidad de los santos.

Por el contrario, el que deja los dolores por los deleites, luego al punto comienza a descender con un progreso a un mismo tiempo rápido y continuo. Desde la cumbre de la santidad se derriba hasta el abismo del pecado, desde la gloria va a la infamia. Su heroísmo se convierte en flaqueza: con el hábito de ceder, pierde hasta la memoria del esfuerzo; con el de caer, pierde hasta la facultad de levantarse. Con el deleite pierde su vitalidad, y su energía todas las potencias del alma, y su elasticidad y fortaleza todos los músculos del cuerpo. En el deleite hay un no sé qué de corruptor y de enervante, que lleva la muerte callada y escondida. ¡Ay del que no resiste a su voz pérfida a un mismo tiempo y suave como la de las antiguas sirenas! ¡Ay del que no retrocede y huye despavorido cuando le convida con sus fragancias y sus flores, antes de que, sin ser dueño de sí, caiga en aquel desmayo vecino de la muerte, que comunica a los sentidos con el aroma de sus flores y con el vapor de sus fragancias!

Cuando esto sucede, o sucumbe miserablemente o sale de allí de todo punto trasformado: el niño que por allí pasa no llega a mozo, al mozo le nacen canas, y el viejo perece. El hombre deja allí como en despojos la pujanza de su voluntad, la virilidad de su entendimiento, y pierde el instinto de las grandes cosas. Cínicamente egoísta y extravagantemente cruel, siente hervir en su sangre pasiones que no tienen nombre: si le ponéis en lugar humilde, irá a caer de las manos de la justicia en las manos del verdugo; si en lugar eminente, os estremeceréis de terror al verle soltar las riendas a sus apetitos voraces y a sus instintos feroces. Cuando Dios quiere castigar a los pueblos por sus pecados, los pone sujetos con cadenas a los pies de los hombres voluptuosos. Embotados sus sentidos con el opio de los deleites, ninguna otra cosa es poderosa para sacarlos de su estúpido entumecimiento sino el vapor de la sangre. Todos eran voluptuosos y afeminados aquellos monstruos calen-

turientos que los pretorianos saludaban en la Roma imperial con título de Emperadores. La Francia rindió culto a un tiempo mismo a la prostitución y a la muerte: a la prostitución en sus templos y en sus altares, a la muerte en sus plazas y en sus cadalsos.

Hay pues algo de maléfico y de corrosivo en el deleite, como hay algo en el dolor de purificante y de divino. No vaya a creerse, empero, que estas cosas, por ser contrarias entre sí, no van en cierta manera juntas; porque así como sucede que el que acepta libremente el dolor, siente en sí cierto deleite espiritual que fortifica y levanta, del mismo modo el que se pone en manos de los deleites siente en sí cierto dolor que en vez de fortalecer enerva y deprime. El dolor es aquella pena universal a que por el pecado quedamos todos sujetos; a donde quiera que tienda su vista o enderece sus pasos el hombre, se encuentra con el dolor, estatua muda y llorosa que siempre tiene delante. El dolor tiene de común con la Divinidad, que es para nosotros a manera de círculo que nos contiene. A él vamos igualmente cuando gravitamos hacia el centro y cuando corremos hacia la circunferencia; y correr y gravitar hacia él, es correr y gravitar hacia Dios, hacia el cual corremos con todos nuestros pasos y gravitamos con todas nuestras gravitaciones. La diferencia está en que por unos dolores vamos al Dios bueno y clemente, por otros al Dios justo y airado, por otros al Dios del perdón y de las misericordias. Por el delito vamos al dolor que es pena, y por la resignación y el sacrificio al dolor que es medicina. ¿Pues qué locura es la de los hijos de Adán, que no pudiendo huir del dolor huyen del que es medicina, para caer en el que es pena?

Por lo dicho se ve cuán maravilloso es Dios en todos sus designios, y cuán admirable en aquel arte divino que consiste en sacar el bien del mal, el orden del desorden, y todas las armonías de todas las disonancias. De la libertad humana procede la disonancia del pecado, del pecado la degradación de la especie, de la degradación de la especie procede el dolor, y el dolor es a un tiempo mismo una desgracia en la especie corrompida y una pena en la especie pecadora: lo que tiene de desgracia, eso mismo tiene de inevitable; lo que tiene de pena, eso mismo tiene de redimible; estando la gracia en la redención, la gracia está en la pena. El acto más tremendo de la justicia de Dios viene a ser de este modo el acto más grande de su misericordia. Por él puede el hombre, ayudado de Dios, levantarse sobre sí mismo, aceptando el dolor con una aceptación

voluntaria, y esa aceptación sublime cambia instantáneamente la pena en una medicina de una virtud incomparable. Toda negación de esta doctrina deja en pie el desorden introducido en la humanidad por el pecado; como quiera que conduce necesariamente y a un tiempo mismo a la negación de algunos de los atributos esenciales de Dios, y a la negación radical de la libertad humana.

Si considerada la cuestión bajo este punto de vista interesa al orden universal de la creación, del mismo modo y por las mismas razones que la relativa a la prevaricación humana y a la angélica, considerada bajo un punto de vista más restricto, interesa de una manera directa y fundamental al orden especial puesto por Dios en los varios elementos que componen la naturaleza humana. La aceptación voluntaria del dolor no produce aquellos grandes prodigios de que hablamos, sino porque tiene la prodigiosa virtud de cambiar toda la economía de nuestro ser radicalmente. Por ella queda domada la rebelión de la carne, la cual vuelve a someterse a la voluntad; por ella queda vencida la voluntad, la cual vuelve a someterse al yugo del entendimiento; por ella se suprime la rebeldía del entendimiento, el cual se sujeta al imperio de los deberes; por el cumplimiento del deber vuelve el hombre al culto y a la obediencia de Dios, de que se apartó por el pecado. Todos estos prodigios obra el que, revolviéndose heroicamente contra sí mismo con un ímpetu generoso, hace fuerza a su carne para que se sujete a su voluntad, y a su voluntad para que se sujete a su entendimiento, y a su entendimiento para que entienda en Dios y por Dios, unido a Dios por el vínculo de los deberes.

No es esta ocasión de exponer con cuáles condiciones y cuáles ayudas puede la voluntad humana levantarse a esfuerzo tan sobrenatural y tan alto. Lo que nos importa ahora es consignar aquí el hecho evidente, que sin ese levantamiento por parte de la voluntad, manifestado en la aceptación voluntaria del dolor, no puede ser restaurada aquella soberana armonía y aquel concierto prodigioso que puso Dios en el hombre y en todas sus potencias.

CAPÍTULO III

Dogma de la solidaridad. Contradicciones de la escuela liberal

Cada uno de los dogmas católicos es una maravilla fecunda en maravillas. El entendimiento humano pasa de unos a otros como de una proposición evidente a otra proposición evidente, como de un principio a su legítima consecuencia, unidos entre sí por la lazada de una ilación rigorosa. Y cada nuevo dogma nos descubre un nuevo mundo, y en cada nuevo mundo se tiende la vista por nuevos y más anchos horizontes, y a la vista de esos anchísimos horizontes el espíritu queda absorto con el resplandor de tantas y tan grandes magnificencias.

Los dogmas católicos explican por su universalidad todos los hechos universales, y estos mismos hechos, a su vez, explican los dogmas católicos: de esta manera lo que es vario se explica por lo que es uno, y lo que es uno por lo que es vario, el contenido por el continente y el continente por el contenido. El dogma de la sabiduría y de la providencia de Dios explica el orden y el maravilloso concierto de las cosas creadas, y por ese mismo orden y concierto vamos a parar a la explicación del dogma católico. El dogma de la libertad humana sirve para explicar la prevaricación primitiva, y esa misma prevaricación, atestiguada por todas las tradiciones, sirve de demostración de aquel dogma. La prevaricación adánica, a un mismo tiempo dogma divino y hecho tradicional, explica cumplidamente los grandes desórdenes que alteran la belleza y la armonía de las cosas; y esos mismos desórdenes, en sus manifestaciones evidentes, son una demostración perpetua de la prevaricación adánica. El dogma enseña que el mal es una negación y el bien una afirmación, y la razón nos dice que no hay mal que no se resuelva en la negación de una

afirmación divina. El dogma proclama que el mal es modal y el bien sustancial, y los hechos demuestran que no hay mal que no se resuelva en cierta manera viciosa y desordenada de ser, y que no hay sustancia que no sea relativamente perfecta. El dogma afirma que Dios saca el bien universal del mal universal, y un orden perfectísimo del desorden absoluto, y ya hemos visto de qué manera todas las cosas van a Dios, aunque vayan a él por caminos diferentes, viniendo a constituir por su unión con Dios el orden universal y supremo.

Pasando del orden universal al orden humano, la conexión y armonía, por una parte, de los dogmas entre sí, y por otra de los dogmas con los hechos, no es menos evidente. El dogma que enseña la corrupción simultánea en Adán del individuo y de la especie, nos explica la trasmisión por vía de generación de la culpa y de los efectos del pecado; y la naturaleza antitética, contradictoria y desordenada del hombre que todos vemos nos lleva, como por la mano, de inducción en inducción, primero al dogma de una corrupción general de toda la especie humana, después al dogma de una corrupción trasmitida por la sangre, y por último al dogma de la prevaricación primitiva el cual enlazándose con el de la libertad dada al hombre y con el de la Providencia que le dio aquella libertad, viene a ser como el punto de conjunción de los dogmas que sirven para explicar el orden y el concierto especial en que fueron puestas las cosas humanas, con aquellos otros más universales y más altos que sirven para explicar el peso, número y medida en que fueron criadas por el Criador todas las criaturas.

Siguiendo ahora en la exposición de los dogmas relativos al orden humano, veremos salir de ellos, como de copiosísima fuente, aquellas leyes generales de la humanidad que nos dejan atónitos por su sabiduría y como pasmados por su grandeza.

Del dogma de la concentración de la naturaleza humana en Adán, unido al dogma de la trasmisión de esa misma naturaleza a todos los hombres, procede, como una consecuencia de su principio, el dogma de la unidad sustancial del género humano. Siendo el género humano uno, debe ser al mismo tiempo vario, según aquella ley, la más universal de todas las leyes, a un mismo tiempo física y moral, humana y divina, en virtud de la cual todo lo que es uno se descompone en lo que es vario, y todo lo que es vario se resuelve en lo que es uno. El género humano es uno por la sustancia que le constituye, y es vario por las personas que

le componen: de donde se sigue que es uno y vario al mismo tiempo. De la misma manera cada uno de los individuos que componen la humanidad, estando separado de los demás por lo que le constituye individuo, y junto con ellos por lo que le constituye individuo de la especie, es decir, por la sustancia, viene a ser, como el género humano, uno y vario a un mismo tiempo. El dogma del pecado actual es correlativo al dogma de la variedad en la especie, el del pecado original y el de la imputación es correlativo al que enseña la unidad sustancial del género humano, y como consecuencia de uno y de otro viene el dogma según el cual el hombre está sujeto a una responsabilidad que le es propia y a otra responsabilidad que le es común con los demás hombres.

Esa responsabilidad en común, a que llaman *solidaridad*, es una de las más bellas y augustas revelaciones del dogma católico. Por la solidaridad el hombre, levantado a mayor dignidad y a más altas esferas, deja de ser un átomo en el espacio y un minuto en el tiempo, y anteviviéndose y sobreviviéndose a sí mismo se prolonga hasta donde los tiempos se prolongan, y se dilata hasta donde se dilatan los espacios. Por ella se afirma y hasta cierto punto se crea la humanidad, con cuya palabra, que carecía de sentido en las sociedades antiguas, se significa la unidad sustancial de la naturaleza humana y el estrecho parentesco que tienen entre sí unos con otros todos los hombres.

Desde luego se echa de ver que lo que por este dogma gana la naturaleza humana en lo grandioso, eso gana el hombre en lo nobilísimo; al revés de lo que sucede con la teoría comunista de la solidaridad de que hablaremos más adelante: según esa teoría la humanidad no es solidaria, en el sentido de que en el vasto conjunto de todos los hombres solidarios entre sí porque por la naturaleza son unos, sino en el sentido de que es una unidad orgánica y viviente que absorbe a todos los hombres, los cuales en vez de constituirla la sirven. Por el dogma católico la misma dignidad a que es levantada la especie, alcanza a los individuos. El Catolicismo no levanta por un lado su altísimo nivel para abatirle por otro, ni ha descubierto los títulos nobiliarios de la humanidad para humillar al hombre, sino que la una y el otro se levantan juntamente a las divinas grandezas y a las divinas alturas. Cuando poniendo mis ojos en lo que soy me considero en comunicación con el primero y con el último de los hombres, y cuando poniéndolos en lo que obro veo a mi acción sobrevivirme y ser causa en su perpetua prolongación de otras y de otras

acciones que a su vez se sobreviven y se multiplican hasta el fin de los tiempos; cuando pienso que todas esas acciones juntas que en mi acción tienen su origen, toman un cuerpo y una voz, y que alzando esa voz que toman me aclaman no sólo por lo que hice sino por lo que hicieron otros a causa de mí, digno de galardón o digno de muerte; cuando todas estas cosas considero, yo de mí sé decir que me derribo en espíritu ante el acatamiento de Dios, sin acabar de comprender y de medir toda la inmensidad de mi grandeza.

¿Quién, sino Dios, pudo levantar tan concertadamente y por igual el nivel de todas las cosas? Cuando el hombre quiere levantar algo, no lo hace nunca sin deprimir aquello que no levanta: en las esferas religiosas no sabe levantarse a sí propio sin deprimir a Dios, ni levantar a Dios sin deprimirse a sí propio; en las esferas políticas no acierta a rendir culto a la libertad, sin negar a la autoridad su culto y su homenaje; en las esferas sociales no sabe otra cosa sino sacrificar la sociedad al individuo o los individuos a la sociedad, como acabamos de ver, fluctuando perpetuamente entre el despotismo comunista o la anarquía proudhoniana. Si alguna vez ha intentado mantenerlo todo en su propio nivel, poniendo en las cosas cierta manera de paz y de justicia, luego al punto la balanza en que las pesa ha rodado por tierra hecha fragmentos, como si hubiera una irremediable falta de proporción entre la pesadumbre de esa balanza y la flaqueza del hombre. No parece sino que Dios, al consagrarle rey en los dominios de las ciencias, sustrajo a su potestad y a su jurisdicción una sola: la ciencia del equilibrio.

Esto serviría para explicar la impotencia absoluta a que todos los partidos equilibristas aparecen condenados en la historia; y por qué el gran problema de la conciliación de los derechos del Estado con los individuales, y del orden con la libertad, es todavía un problema viniendo como viene planteado desde que tuvieron principio las primeras asociaciones. El hombre no puede mantener en equilibrio las cosas sino manteniéndolas en su ser, ni mantenerlas en su ser sino absteniéndose de poner en ellas su mano. Puestas todas y bien asentadas por Dios en sus firmísimos asientos, toda mudanza en su manera de estar asentadas y puestas es necesariamente un desequilibrio. Los únicos pueblos que han sido a un tiempo mismo respetuosos y libres, los únicos gobiernos que han sido a un tiempo mismo mesurados y fuertes, son aquellos en que no se ve la mano del hombre, y en que las instituciones se vienen for-

mando con aquella lenta y progresiva vegetación con que crece todo lo que es estable en los dominios del tiempo y de la historia.

Esa gran potestad que por excepción ha sido negada al hombre, no sin altísimo consejo, reside en Dios de una manera especial y privativa. Por eso todo lo que sale de su mano sale de ella en un equilibrio perfecto, y todo lo que se está en donde lo puso Dios, se mantiene perfectamente equilibrado. Sin acudir a ejemplos extraños a la cuestión, nos bastará la cuestión misma que venimos planteando y resolviendo, para dejar esta verdad puesta fuera de toda duda.

La ley de la solidaridad es tan universal que se manifiesta en todas las asociaciones humanas; y esto hasta tal punto que el hombre cuantas veces se asocia, tantas cae bajo la jurisdicción de esa ley inexorable. Por sus ascendientes está en unión solidaria con el tiempo pasado, por el tracto sucesivo de sus propias acciones y por su descendencia entra en comunión con los tiempos futuros; como individuo de una sociedad doméstica cae bajo la ley de la solidaridad de la familia; como sacerdote o magistrado está en comunión de derechos y de deberes, de méritos y de prevaricaciones, con la magistratura o con el sacerdocio; como miembro de la asociación política, cae bajo la ley de la solidaridad nacional; y por último, en calidad de hombre, le alcanza la ley de la solidaridad humana. Y sin embargo siendo responsable por tantos conceptos, conserva íntegra, intacta su responsabilidad personal, que ninguna otra disminuye, que ninguna otra restringe, que ninguna otra absorbe. El puede ser santo siendo individuo de una familia pecadora, incorrupto e incorruptible siendo miembro de una sociedad corrompida, prevaricador siendo miembro de una magistratura intachable, y réprobo siendo miembro de un sacerdocio santísimo. Y al revés, esa potestad suprema que le ha sido conferida de sustraerse a la solidaridad por un esfuerzo de su voluntad soberana, en nada altera el principio de que, por punto general y dejada la libertad a salvo, el hombre es lo que son la familia en que nace y la sociedad en que vive y en que respira.

Esta ha sido en toda la prolongación de los tiempos históricos la creencia universal de todas las gentes, las cuales, aun después de perdida la huella de las divinas tradiciones, tuvieron noticia de esta ley de la solidaridad; si bien no levantaron el espíritu a la contemplación de toda su grandeza, conocieron aquella ley por instinto, pero ignoraron de todo punto en dónde tenía sus hondas raíces y sus anchísimos fundamentos.

No siendo conocido el dogma de la unidad del género humano sino sólo del pueblo de Dios, los otros no podían tener idea de la humanidad una y solidaria; empero si no podían hacer aplicación de esta ley al género humano que no conocían, la reconocieron y aun la exageraron en todas las asociaciones políticas y domésticas.

La idea de la trasmisión misteriosa, por la sangre, no solo de las cualidades físicas, sino también de aquellas otras que están en el alma exclusivamente, basta por sí sola para explicar casi todas las instituciones de los antiguos, así las domésticas como las políticas y sociales. Esa idea es la idea misma de la solidaridad, como quiera que todo lo que se trasmite a muchos en común, constituye la unidad de aquellos a quienes se trasmite; y que afirmar de muchos que están en comunión entre sí, es lo mismo que afirmar de ellos que son solidarios. Cuando la idea de la trasmisión hereditaria de las cualidades físicas y morales prevalece en un pueblo, sus instituciones son forzosamente aristocráticas; por esta razón todos los pueblos antiguos, en los cuales lo que tiene de exclusivo esa idea cuando se aplica a ciertos grupos sociales, no estaba templado por lo que tiene de general y de democrático, si puede decirse así, cuando se aplica a todos los hombres, se constituyeron aristocráticamente: las razas más gloriosas sojuzgaban y reducían a servidumbre a las razas inferiores; entre las familias que componían los grupos constitutivos de una raza, tomaba el poder aquella que contaba los más gloriosos ascendientes. Los héroes, antes de venir a las manos, levantaban hasta las nubes la gloria de su esclarecido linaje. Las ciudades fundaban su derecho a la dominación en sus árboles genealógicos. Aristóteles creía, con toda la antigüedad, que unos hombres nacían con el derecho de mandar y con las cualidades propias para el mando, y que recibían aquel derecho y estas cualidades juntamente por trasmisión hereditaria: correlativa a esta común creencia era la creencia común de que había entre las gentes razas malditas y desheredadas, incapaces de trasmitir por la generación ninguna cualidad y ningún derecho, y condenadas por tanto a legítima y perpetua servidumbre. La democracia de Atenas no era otra cosa sino una aristocracia insolente y tumultuosa, servida por esclavizadas muchedumbres. La *Ilíada* de Homero, monumento enciclopédico de la sabiduría pagana, es el libro de las genealogías de los dioses y de los héroes: considerada bajo este punto de vista no es otra cosa sino el más espléndido de todos los nobiliarios.

Esta idea de la solidaridad no tuvo entre los antiguos de desastroso sino lo que tuvo de incompleta: las varias solidaridades sociales, políticas y domésticas, no estando subordinadas jerárquicamente entre sí por la solidaridad humana que a todas las ordena y las limita porque las abarca a todas, no podían producir otra cosa sino guerras, turbaciones, incendios y desastres. Bajo el imperio de la solidaridad pagana el género humano se constituyó en estado de guerra universal y permanente; por eso la antigüedad no ofrece a la vista otro espectáculo sino el de gentes destruidas por gentes, y reinos por reinos, y razas por razas, y familias por familias, y ciudades por ciudades. Los dioses combaten con los dioses, los hombres con los hombres, y no pocas veces se lanzan unos contra otros en son de guerra, y vienen a las manos con estrépito los hombres y los dioses inmortales. Dentro de los muros de una misma ciudad no hay asociación ninguna solidaria que no aspire a ejercer, primero sobre sus individuos y después sobre las otras, una acción dominadora y absorbente. En la asociación doméstica la personalidad del hijo es absorbida por la personalidad del padre, y la de la mujer por el hombre: el hijo se convierte en cosa, la mujer, sujeta a perpetua tutela, cae en perpetua infamia, y el padre, señor del hijo y de la mujer, cambia su potestad en tiranía. Sobre la tiranía del padre está la tiranía del Estado, que absorbe en una común absorción a la mujer, al hijo y al padre, aniquilando de hecho la sociedad doméstica. Hasta el patriotismo no es entre los antiguos otra cosa sino la declaración de guerra hecha por una casta constituida en nación a todo el género humano.

Viniendo ahora de las edades pasadas a las presentes, veremos por una parte la perpetuidad de la idea contenida en el dogma, y por otra la perpetuidad de sus estragos siempre que se desvía en todo o en parte del dogma católico.

La escuela liberal y racionalista niega y concede la solidaridad a un mismo tiempo, siendo siempre absurda, así cuando la concede como cuando la niega. En primer lugar niega la solidaridad humana en el orden religioso y en el político: la niega en el orden religioso, negando la doctrina de la trasmisión hereditaria de la pena y de la culpa, fundamento exclusivo de este dogma; la niega en el orden político, proclamando máximas que contradicen la solidaridad de los pueblos. Entre ellas merecen una mención especial la que consiste en proclamar el principio de no intervención, y aquella otra, que la es correlativa, según la cual cada uno

debe mirar por sí y ninguno debe salir de su casa para cuidar de la ajena. Estas máximas idénticas entre sí no son otra cosa sino el egoísmo pagano sin la virilidad de sus odios. Un pueblo adoctrinado por las doctrinas enervantes de esta escuela, llamará a los otros extraños, porque no tiene fuerza para llamarlos enemigos.

La escuela liberal y racionalista niega la solidaridad familiar por cuanto proclama el principio de la aptitud legal de todos los hombres para obtener todos los destinos públicos y todas las dignidades del Estado, lo cual es negar la acción de los ascendientes sobre sus descendientes, y la comunicación de las calidades de los primeros a los segundos por trasmisión hereditaria. Pero al mismo tiempo que niega esa trasmisión, la reconoce de dos maneras diferentes: la primera proclamando la perpetua identidad de las naciones, y la segunda proclamando el principio hereditario en la monarquía. El principio de la identidad nacional, o no significa nada o significa que hay comunidad de méritos y de deméritos, de glorias y de desastres, de talentos y de aptitudes entre las generaciones pasadas y las presentes, entre las presentes y las futuras; y esta misma comunidad es de todo punto inexplicable, si no se la considera como el resultado de nuestra trasmisión hereditaria. Por otra parte la monarquía hereditaria, considerada como institución fundamental del Estado, es una institución contradictoria y absurda allí en donde se niega el principio de la virtud de trasmisión de la sangre, que es el principio constitutivo de todas las aristocracias históricas. Por último, la escuela liberal y racionalista, en su materialismo repugnante, da a la riqueza que se comunica la virtud que niega a la sangre que se trasmite. El mando de los ricos la parece más legítimo que el mando de los nobles.

Vienen en pos de esta escuela efímera y contradictoria las escuelas socialistas, las cuales, concediéndole todos sus principios, la niegan todas sus consecuencias. Las escuelas socialistas toman de la racionalista y liberal la negación de la solidaridad humana en el orden político y en el orden religioso: negándola en el orden religioso, niegan la trasmisión de la culpa y de la pena, y además la pena y la culpa; negándola en el orden político, toman de la escuela socialista y liberal el principio de la igual aptitud de todos los hombres para obtener los destinos y las dignidades del Estado; pasando empero más adelante, demuestran a la escuela liberal que ese principio lleva consigo en buena lógica la supresión de la monarquía hereditaria, y que esta supresión lleva tras sí la supresión de

la monarquía, que no siendo hereditaria es una institución inútil y embarazosa. En seguida demuestran, sin grande esfuerzo de razón, que, supuesta la igualdad nativa del hombre, esa igualdad lleva consigo la supresión de todas las distinciones aristocráticas, y por consiguiente la supresión del censo electoral, en el cual no se puede reconocer esa virtud misteriosa de conferir los atributos soberanos, habiéndosele negado a la sangre, sin una contradicción evidente. Los pueblos, según los socialistas, no han salido de la servidumbre de los faraones para caer en la de los asirios y babilonios, ni están tan desnudos de derecho y de fuerza, que vayan a dar consigo en las manos de los ricos rapaces, después de haber salido de las manos de los nobles insolentes. Ni le parece menos absurdo negar la solidaridad de la familia para venir a reconocer en seguida que una nación es solidaria. Aceptado por ellos el primero de estos principios, niegan absolutamente el segundo como contradictorio del primero; y así como proclaman la perfecta igualdad de todos los hombres, proclaman también la igualdad perfecta de todos los pueblos.

De aquí se deducen las siguientes consecuencias: siendo los hombres perfectamente iguales entre sí, es una cosa absurda repartirlos en grupos, como quiera que esa manera de repartición no tiene otro fundamento sino la solidaridad de esos mismos grupos, solidaridad que viene negada por las escuelas liberales como origen perpetuo de la desigualdad entre los hombres. Siendo esto así, lo que en buena lógica procede es la disolución de la familia: de tal manera procede esta disolución del conjunto de los principios y de las teorías liberales, que sin ella aquellos principios no pueden realizarse en las asociaciones políticas. En vano proclamaréis la idea de la igualdad; esa idea no tomará cuerpo mientras la familia esté en pie. La familia es un árbol de este nombre, que en su fecundidad prodigiosa produce perpetuamente la idea nobiliaria.

Pero la supresión de la familia lleva consigo la supresión de la propiedad como consecuencia forzosa. El hombre, considerado en sí, no puede ser propietario de la tierra, y no puede serlo por una razón muy sencilla: la propiedad de una cosa no se concibe sin que haya cierta manera de proporción entre el propietario y su cosa, y entre la tierra y el hombre no hay proporción de ninguna especie. Para demostrarlo cumplidamente bastará observar que el hombre es un ser transitorio, y la tierra una cosa que nunca muere y nunca pasa. Siendo esto así, es una cosa contraria a la razón que la tierra caiga en la propiedad de los hombres,

considerados individualmente. La institución de la propiedad es absurda sin la institución de la familia: en ella o en otra que se la asemeje, como los institutos religiosos, está la razón de su existencia. La tierra, cosa que nunca muere, no puede caer sino en la propiedad de una asociación religiosa o familiar que nunca pasa; luego suprimida implícitamente la asociación doméstica, y explícitamente la asociación religiosa, a lo menos la monástica, por la escueta liberal, procede la supresión de la propiedad de la tierra, como consecuencia lógica de sus principios. Esta supresión de tal manera va embebida en los principios de la escuela liberal, que ha comenzado siempre el período de su dominación por apoderarse de los bienes de la Iglesia, por la supresión de los institutos religiosos y por la de los mayorazgos, sin advertir que apoderándose de los unos y suprimiendo los otros, bajo el punto de vista de sus principios, hacía poco; bajo el punto de vista de sus intereses, en calidad de propietaria, hacía demasiado. La escuela liberal, que de todo tiene menos de docta, no ha comprendido jamás que siendo necesario para que la tierra sea susceptible de apropiación, que caiga en manos de quien pueda conservar su propiedad perpetuamente, la supresión de los mayorazgos y la expropiación de la Iglesia con la cláusula de que no pueda adquirir es lo mismo que condenar la propiedad con una condenación irrevocable. Esa escuela no ha comprendido jamás que la tierra, hablando en rigor lógico, no puede ser objeto de apropiación individual sino social, y que no puede serlo, por lo mismo, sino bajo la forma monástica o bajo la forma familiar del mayorazgo, las cuales, bajo el punto de vista de la perpetuidad, vienen a ser una misma forma, como quiera que una y otra subsisten perpetuamente. La desamortización eclesiástica y civil, proclamada por el liberalismo en tumulto, traerá consigo en un tiempo más o menos próximo, pero no muy lejano si atendemos al paso que llevan las cosas, la expropiación universal. Entonces sabrá lo que ahora ignora: que la propiedad no tiene razón de existir sino estando en manos muertas, como quiera que la tierra, perpetua de suyo, no puede ser materia de apropiación para los vivos que pasan, sino para esos muertos que siempre viven.

Cuando los socialistas, después de haber negado la familia como consecuencia implícita de los principios de la escuela liberal, y la facultad de adquirir en la Iglesia, principio reconocido así por los liberales como por los socialistas, niegan la propiedad como consecuencia última de todos estos principios, no hacen otra cosa sino poner término dichoso a

la obra comenzada cándidamente por los doctores liberales. Por último, cuando después de haber suprimido la propiedad individual el comunismo proclama al Estado propietario universal y absoluto de todas las tierras, aunque es evidentemente absurdo por otros conceptos, no lo es si se le considera bajo nuestro actual punto de vista. Para convencerse de ello basta considerar que, una vez consumada la disolución de la familia en nombre de los principios de la escuela liberal, la cuestión de la propiedad viene agitándose entre los individuos y el Estado únicamente. Ahora bien: planteada la cuestión en estos términos, es una cosa puesta fuera de toda duda que los títulos del Estado son superiores a los de los individuos, como quiera que el primero es por su naturaleza perpetuo, y que los segundos no pueden perpetuarse fuera de la familia.

De la perfecta igualdad de todos los pueblos, deducida lógicamente de los principios de la escuela liberal, sacan los socialistas o saco yo en nombre suyo las siguientes consecuencias: así como de la perfecta igualdad de todas las familias que componen el Estado saca la escuela liberal por consecuencia lógica la no existencia de la solidaridad en la sociedad doméstica, del mismo modo y por la misma razón de la perfecta igualdad de todos los pueblos en el seno de la humanidad resulta la negación de la solidaridad política. No siendo solidaria la nación, es fuerza negada todo aquello que se niega lógicamente de la familia, en la suposición de que no es solidaria. De la familia no solidaria se niega, lo primero, aquel vínculo secretísimo y misterioso que la enlaza en el tiempo con los tiempos pasados y con los tiempos futuros; y como consecuencia de esta negación se niega de ella, lo segundo, que tenga su derecho imprescriptible a participar de las glorias de sus ascendientes, y la virtud de comunicar a sus descendientes algún reflejo de su gloria. Arguyendo por identidad de razón es fuerza negar de una nación no solidaria lo que no siendo solidaria se niega de la familia; de donde se sigue que es fuerza negar de ella, por una parte, que tenga nada que ver con el tiempo pasado y con el venidero; y por otra, que tenga el derecho de reivindicar una parte de las glorias pasadas y el de atribuirse una parte de las glorias futuras. Lo que se niega de la familia da por resultado lógico la destrucción en el hombre de aquel apego al hogar que constituye la dicha de la asociación doméstica; por identidad de razón, lo que se niega de la nación da por resultado forzoso la destrucción radical de aquel amor a su

patria, que levantando al hombre sobre sí mismo le impulsa a acometer con intrépido arrojo las empresas mas heroicas.

Por donde se ve que de estas negaciones se sacan para la sociedad doméstica y para la política estas consecuencias: la solución de continuidad en el tiempo, la solución de continuidad de la gloria, la supresión del amor de la familia y del patriotismo que es el amor de la patria, y por último la disolución de la sociedad doméstica y de la sociedad política, las cuales ni pueden existir ni pueden concebirse sin ese enlace de los tiempos, sin la comunión de la gloria, y sin estar asentadas en aquellos grandes amores.

Las escuelas socialistas, que si bien son más lógicas que la escuela liberal, no lo son tanto como a primera vista parece, no van de consecuencia en consecuencia hasta nuestra última conclusión, que es, sin embargo, supuestas sus premisas, no sólo procedente sino de todo punto necesaria. La prueba de que lo es está en que los socialistas, apremiados por la lógica, lo que no quieren ser en la teórica eso mismo son en la práctica. En la teórica son todavía franceses, italianos, alemanes; en la práctica son ciudadanos del mundo y, como el mundo, su patria no tiene fronteras. ¡Insensatos! Ellos ignoran que donde no hay fronteras no hay patria, y que donde no hay patria no hay hombres, aunque haya por ventura socialistas.

Entre los partidos que contienden por la dominación, al más lógico le corresponde de derecho la victoria: este, que es un principio verdadero, es a un mismo tiempo un hecho universal y constante. Humanamente hablando, el Catolicismo debe sus triunfos a su lógica; si Dios no le llevara por la mano, su lógica le bastaría para caminar triunfante hasta los últimos remates de la tierra. Esto aparecerá más claro en el capítulo siguiente.

Capítulo IV

Continuación del mismo asunto. Contradicciones socialistas

Si hay una verdad demostrada en nuestro último capítulo, esa verdad consiste en afirmar que la escuela liberal no ha hecho otra cosa sino asentar las premisas que van a parar a las consecuencias socialistas, y que las escuelas socialistas no han hecho otra cosa sino sacar las consecuencias que están contenidas en las premisas liberales. Esas dos escuelas no se distinguen entre sí por las ideas, sino por el arrojo: viniendo planteada de esa manera entre ellas la cuestión es claro que la victoria toca de derecho a la más arrojada, y la más arrojada es, sin ningún género de duda, la que, no parándose en la mitad del camino, acepta con los principios sus consecuencias. Siendo esto así, dicho se está, y de nuestro anterior capítulo aparece suficientemente demostrado, que el socialismo lleva lo mejor de la batalla, y que en definitiva suyas son las palmas de este combate.

De la fuerza de lógica, de que ha hecho muestra y parada en sus contiendas con la escuela liberal, se ha seguido para la escuela socialista cierto renombre de lógica y consecuente, que si bien está hasta cierto punto justificado, está lejos de estarlo suficientemente. En ser más lógica que la más ilógica y contradictoria de todas las escuelas, la socialista no hace mucho y aun apenas hace algo; para ser merecedora de su renombre, está obligada a más: por una parte está obligada a demostrar que no solo es lógica y consecuente de una manera relativa, sino de una manera absoluta, y después que es lógica y consecuente de una manera absoluta en la verdad; porque si sólo lo fuera en el error, la lógica y la consecuencia en el error no es más que una manera especial de ser ilógica e inconsecuente. No hay consecuencia ni lógica verdadera sino en la verdad absoluta.

Ahora bien: el socialismo falta a estas dos condiciones: por una parte es contradictorio, porque no es uno, como se demuestra por la variedad de sus escuelas, símbolo de la variedad de sus doctrinas; por otra parte no es consecuente, negándose a aceptar, a semejanza de la escuela liberal, aunque no en el mismo grado, todas las consecuencias de sus propios principios; y por último sus principios son falsos y sus consecuencias absurdas.

Que no acepta todas las consecuencias de sus propios principios, lo vimos ya en el capítulo anterior, cuando observamos que siendo una consecuencia lógica de su negación de toda solidaridad la disolución de la sociedad política, se contentaba con aceptar la disolución de la sociedad doméstica. Hay quien cree que el socialismo se perderá porque pide e invoca mucho; yo soy de sentir que sucederá al revés, y que le vendrá su pérdida porque pide e invoca muy poco. En efecto, lo que procedía en buena lógica, en el caso presente, era comenzar por pedir que los pueblos a cada generación mudasen de nombre. En el sistema solidario concibo muy bien que sea uno el nombre nacional, siendo una la nación en toda la prolongación de la historia. Que se llame Francia la nación gobernada por Luis Felipe y por Clodoveo, es cosa concebible, y no solo concebible sino natural, y no solo natural sino necesaria, supuesto el sistema que sostiene la solidaridad francesa y la comunión de glorias y de desastres entre las generaciones pasadas y las presentes, entre las generaciones presentes y las futuras. Pero eso mismo que en el sistema de la solidaridad es concebible, natural y necesario, es absurdo, inconcebible y contrario a la naturaleza de las cosas mismas en el sistema que a cada generación corta el raudal de la gloria y el hilo del tiempo. En este sistema hay tantas familias y tantos pueblos como generaciones, y la lógica exige en este caso que, siguiendo los nombres representativos las vicisitudes de las cosas representadas, a cada mudanza de generación corresponda una mudanza idéntica en los nombres de pueblos y de familias. Que lo absurdo compite aquí con lo grotesco, no habrá nadie que lo niegue; pero que lo grotesco y lo absurdo sean rigorosamente lógicos, no habrá nadie que pueda ponerlo en duda, y cabalmente esas son las dos cosas que nos convenía demostrar con una demostración invencible. Es necesario que el socialismo escoja libremente la muerte de que ha de morir, escogiendo entre lo ilógico y absurdo.

Las escuelas socialistas demostraron sin grande esfuerzo, contra la escuela liberal, que una vez negada la solidaridad familiar, la política y la

religiosa, no cabía aceptar la solidaridad nacional ni la monárquica; y que al revés, era de todo punto necesario suprimir en el derecho público nacional la institución de la monarquía, y en el derecho público internacional las diferencias constitutivas de los pueblos. Pero esas mismas escuelas socialistas, por una contradicción de que la escuela liberal, contradictoria y absurda como es, no ha dado ejemplo, reconocen en seguida la más alta, la más universal y la más inconcebible, humanamente hablando, de todas las solidaridades, es decir, la solidaridad humana. La divisa de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad como patrimonio común de todos los hombres, o no significa nada o significa que todos los hombres son solidarios. El reconocimiento de esa solidaridad, separada de las otras y del dogma religioso que nos la enseña y nos la explica, es un acto de fe tan sobrenatural y robusto, que yo mismo no le concibo, acostumbrado como estoy a creer lo que no comprendo. siendo católico.

Creer en la igualdad de todos los hombres, viéndolos a todos desiguales; creer en la libertad, viendo instituida en todas partes la servidumbre; creer que todos los hombres son hermanos, enseñándome la historia que todos son enemigos; creer que hay un acerbo común de infortunios y de glorias para todos los nacidos, cuando no acierto a ver sino glorias e infortunios individuales; creer que yo me refiero a la humanidad, cuando sé que refiero la humanidad a mí; creer que esa misma humanidad es mi centro, cuando yo me hago centro de todo; y por último, creer que debo creer estas cosas, cuando se me afirma por los que me las proponen como objeto de mi fe que no debo creer sino a mi razón que contradice todas esas cosas que me son propuestas, es un despropósito tan estupendo, una aberración tan inconcebible, que a su presencia quedo como desfallecido y atónito.

Mi asombro crece de punto cuando observo que los mismos que afirman la solidaridad humana niegan la familiar, lo cual es afirmar que los enemigos son hermanos y que los hermanos no deben serlo; que los mismos que afirman la solidaridad humana son los que poco antes negaron la política, lo cual es afirmar que nada tengo de común con los propios, y que todo me es común con los extraños; que los mismos que afirman la solidaridad humana niegan la religión, siendo así que la primera no puede ser explicada sin la segunda; y de todo deduzco por legítima consecuencia que las escuelas socialistas son a un tiempo mismo

ilógicas y absurdas: ilógicas, porque después de haber demostrado contra la escuela liberal que no valía aceptar unas solidaridades y dejar otras, vienen a caer en el mismo error, aceptando una sola entre todas, y desechándolas todas menos una; absurdas, porque, cabalmente la única que me proponen no es punto de razón sino de fe, y porque esta propuesta me viene de los que niegan la fe y proclaman el derecho imprescriptible de la razón al imperio y a la soberanía.

Las escuelas socialistas caerían en asombro y estupor si poniendo sus dogmas en tela de juicio nos viniese la idea de exigirles una respuesta categórica a esta categórica pregunta: ¿de dónde sacáis que los hombres son solidarios entre sí, hermanos, iguales y libres? Y sin embargo esta pregunta, que procede aun contra el Catolicismo, que está obligado a responder a todo lo que se le pregunta, procede, sobre todo, contra la más racionalista de todas las escuelas. Esas fórmulas abstractas no han sido sacadas ciertamente de la historia. Si la historia viene en apoyo de algún sistema filosófico, no es ciertamente en apoyo del que proclama la solidaridad, la libertad, la igualdad y la fraternidad del género humano, sino más bien de aquél articulado virilmente por Hobbes, según el cual la guerra universal, incesante, simultánea, es el estado natural y primitivo del hombre.

El hombre nace apenas y no parece sino que viene al mundo por la virtud misteriosa de un conjuro maléfico, y cargado con el peso de una condenación inexorable. Todas las cosas ponen sus manos en él, y él revuelve su mano airada contra todas las cosas. La primera brisa que le toca y el primer rayo de luz que le hiere, es la primera declaración de guerra de las cosas exteriores. Todas sus fuerzas vitales se rebelan contra la presión dolorosa, y su existencia toda se concentra en un gemido: los más no pasan de ahí, porque en ese punto y hora les toma la muerte; los pocos que por ventura resisten, comienzan a andar el camino de su dolorosa pasión, y después de guerras continuas y de varios sucesos van a parar a la última catástrofe, desfallecidos con esfuerzos y quebrantados con dolores. La tierra se les muestra avara y dura, les pide su sudor que es la vida, y en cambio de la vida que les toma, apenas saca una gota de agua de sus fuentes para templar su sed, y algún manjar de sus cuevas para aplacar su hambre. No les prolonga la vida para que vivan, sino para que vuelvan a sudar. Los tiranos no prolongan la vida de sus siervos sino porque la vida es necesaria para prolongar su servicio.

Donde quiera que los hombres se juntan, los flacos caen en la tiranía de los fuertes.

Una mujer insigne por su ingenio (Mme. Stäel), queriendo dar muestra de ingeniosa, se puso un día a pensar sobre cuál sería por su extrañeza la paradoja más grande, y ninguna otra encontró mayor, entre las paradojas posibles, que la de afirmar con aplomo que la esclavitud era cosa moderna y la libertad cosa antigua. Si ella llegó a creérsela a fuerza de repetírsela no lo sabré yo decir: en lo que no cabe ningún género de duda es en que el mundo se la creyó, y lo que es más, en que era muy digno de creérsela. Por lo que hace a la igualdad, no se sabe, aunque esto es posible, ¿qué cosa no es posible a un filósofo racionalista, si esta idea trae su filiación histórica y filosófica de la división del género humano en castas, de las cuales, las unas tienen por oficio propio mandar, y las otras servir, y todas romper en guerras y rebeliones? La idea de la fraternidad procede sin duda ninguna de esos larguísimos períodos de paz y de bonanza que forman la trama de oro de la historia; y en cuanto a la idea de la solidaridad ¿quién no ve su procedencia? ¿Hay quien ignore, por ventura, que los romanos, en quienes viene a resumirse toda la antigüedad, llamaban a los extranjeros y a los enemigos con un mismo nombre, que era sin duda simbólico de la solidaridad humana?

Si esas ideas no pueden venirnos de la historia que las condena y las desmiente en todas sus páginas llenas de lamentos y escritas con sangre, nos han de venir, o de sucesos acaecidos en aquella época primitiva que precede a todos los tiempos históricos, o derechamente de la razón pura. En cuanto a esta última procedencia me contentaré con afirmar, sin temor de ser contradicho, que la razón pura no se ejercita sino en cosas de pura razón; y que tratándose aquí de averiguar cuáles son los elementos constitutivos de la naturaleza humana, no se trata de un negocio de pura razón, sino de un hecho que, existiendo con respecto a nosotros en calidad de hecho oscuro, debe ser mejor observado para que bañado de luz mude lo que tiene de oscuro en lo que debe tener de esclarecido. Por lo que hace a esa época primitiva que precede a todos los tiempos históricos, es claro que no podemos conocerla si no nos es revelada. Esto supuesto, yo me creo autorizado e formular de esta manera mi pregunta: si lo que afirmáis no lo tenéis de la razón que lo ignora, ni de la historia que conocéis que lo contradice, ni de una época anterior a los tiempos históricos que os es desconocida, porque camináis en el

supuesto de que no ha sido revelada, ¿de dónde lo tenéis? Y si no lo tenéis de nadie, ¿por qué lo afirmáis? Shakespeare ha dicho lo que son vuestras teorías: son "palabras, palabras y nada más que palabras..." Pero palabras, añado yo, que dan la muerte al que las dice y al que las escucha.

Esta poderosa virtud las viene de que no son palabras racionalistas, las cuales no tienen en sí ninguna virtud, sino palabras católicas, las cuales tienen el privilegio de dar la vida y quitarla, de matar a los vivos y de resucitar a lo muertos. Esas palabras no se pronuncian nunca vanamente, y siempre infunden terror, porque ninguno sabe si van a dar la muerte o la vida, aunque saben todos cuán grande es su omnipotencia. Un día, cuando las últimas sombras de la tarde se dilataban por las aguas serenas y apacibles, entró el Señor en una barca frágil seguido de sus discípulos, y como el Señor hubiera cerrado sus ojos vencidos del sueño, un torbellino impetuoso levantó las ondas, y viéndose a punto de zozobrar los discípulos oraron, y el señor abrió los ojos y pronunció algunas palabras que escucharon con reverencia la mar y los vientos: la mar quedó quieta y el viento callado; volviéndose entonces a sus discípulos, puso en sus oídos otras palabras; y sus discípulos se llenaron de súbito y grande terror: *Et timuerunt timore magno*. La tempestad les había sido menos terrorífica e imponente que la palabra salvadora. Otro día, como se presentaran al Señor dos hombres atormentados de los demonios, y como implorasen su gracia, el Señor dijo a los demonios: *Salid*; y los demonios obedeciendo a su voz dejaron libres a los hombres y buscaron asilo en unos animales inmundos, los cuales se arrojaron a la mar que los sepultó en sus aguas. Los que pastoreaban el ganado, llenos de pavor por la virtud de la palabra divina huyeron, y comunicado el terror a las gentes de aquellos contornos, fueron todas al Señor y le rogaron que se alejara de sus términos: *Pastores autem fugerunt, et venientes in civitatem, nuntiaverunt omnia, et de eis qui demonia habuerant: et ecce tota civitas exit obviam Jesu: et viso eo rogaverunt ut transiret a finibus eorum* (S. Math., c.8, vers. 33, 34). La omnipotencia de la palabra divina era más temible para las gentes que los maleficios de los espíritus infernales.

Cuando yo oigo pronunciar una palabra divina, es decir católica, luego al punto vuelvo los ojos al derredor para ver lo que sucede, cierto como estoy de que ha de suceder algo, y de que eso que ha de suceder ha de ser forzosamente un milagro de la divina justicia o un prodigio de

la divina misericordia. Si es la Iglesia la que la pronuncia, aguardo la salvación; si el que la pronuncia es otro, aguardo la muerte. Preguntad al mundo por qué está lleno de terror y de espanto, por qué los aires están llenos de lúgubres y siniestros rumores, por qué las sociedades están todas turbadas y suspensas como quien sueña que le va a faltar el pie, y que allí donde le va a faltar está un abismo. Preguntar al mundo esto, es lo mismo que preguntar por qué tiembla el que ve entrar a un malvado o a un demente con una vela encendida en un almacén de pólvora, sin conocer el uno y conociendo el otro demasiado la virtud de la pólvora y la virtud de la llama. Lo que ha salvado al mundo hasta aquí, es que la Iglesia fue en los tiempos antiguos bastante poderosa para extirpar las herejías, las cuales consistiendo principalmente en enseñar una doctrina diferente de la de la Iglesia con las palabras de que la Iglesia se sirve, hubieran llevado al mundo mucho tiempo ha a su última catástrofe, si no hubieran sido extirpadas. El verdadero peligro para las sociedades humanas comenzó en el día en que la gran herejía del siglo XVI obtuvo el derecho de ciudadanía en Europa. Desde entonces no hay revolución ninguna que no lleve consigo para la sociedad un peligro de muerte. Consiste esto en que fundadas todas ellas en la herejía protestante, son fundamentalmente heréticas: véase, si no, cómo todas vienen dando razón de sí y legitimándose a sí propias con palabras y máximas tomadas del Evangelio: el *sanculotismo* de la primera revolución de Francia buscaba en la desnudez humilde del manso Cordero su antecedente histórico y sus títulos de nobleza; ni faltó quien reconociese al Mesías en Marat, y quien llamara a Robespierre su apóstol. De la revolución de 1830 brotó la doctrina sansimoniana, cuyas extravagancias místicas componían no sé qué evangelio corregido y depurado. De la revolución de 1848 brotaron con ímpetu en copioso raudal, expresadas en palabras evangélicas todas las doctrinas socialistas. Nada de esto habían visto los hombres antes del siglo XVI. No quiero decir con esto que el mundo católico no hubiera padecido ya grandes dolencias, ni que las sociedades antiguas no hubieran padecido grandes vaivenes y mudanzas; lo único que quiero decir es, que ni estos vaivenes bastaban para derribar a la sociedad por el suelo, ni aquellas dolencias para quitarla la vida. Hoy todo sucede al revés: una batalla perdida por la sociedad en las calles de París basta por sí sola para derribar por el suelo a la sociedad europea como herida súbitamente de un rayo: *e cadde come corpo morto cade* (Dante).

¿Quién no ve en las revoluciones modernas comparadas con las antiguas una fuerza de destrucción invencible, que no siendo divina es forzosamente satánica? Antes de dejar este asunto me parece cosa oportuna hacer aquí una observación importante que abandonaré a la meditación de mis lectores. De dos pláticas del ángel de las tinieblas tenemos noticia exacta: la primera la tuvo con Eva en el paraíso, la segunda con el Señor en el desierto. En la primera habló palabras de Dios desfiguradas a su modo, en la segunda citó la escritura interpretada a su manera. ¿Sería temerario creer que así como la palabra de Dios, tomada en su sentido verdadero, es la única que tiene el poder de la vida, es la única también que siendo desfigurada tiene el poder de dar la muerte? Si esto fuera así, quedaría suficientemente explicado por qué las revoluciones modernas, en las que se desfigura más o menos la palabra de Dios, tienen esa virtud destructora.

Volviendo ahora a las contradicciones socialistas diré que no basta haber negado una después de otras la solidaridad religiosa, la doméstica y la política, si, como acabo de demostrar, no se niega también la humana, y con ella la libertad, la igualdad y la fraternidad, principios todos que sólo en ella tienen a un mismo tiempo su razón y su origen; y como negados estos fundamentos de todas las doctrinas socialistas el edificio todo viene abajo, síguese de aquí que el socialismo no puede ser consecuente, si comenzando por la negación del Catolicismo no concluye por la negación de sí propio. Yo sé que al profesar los socialistas el dogma de la solidaridad humana, no por eso profesan en este punto la doctrina católica. Sé que entre el uno y el otro dogma hay una diferencia esencial, velada apenas con la identidad del nombre. La humanidad que para los católicos no existe sino en los individuos que la constituyen, existe para los socialistas individual y concretamente: de donde resulta que cuando socialistas y católicos afirman que la humanidad es solidaria, aunque parece que afirman una misma cosa, afirman en realidad dos cosas diferentes. Esto no obstante, la contradicción socialista salta a los ojos, y es una cosa puesta fuera de toda duda. Aunque la humanidad sea la inteligencia universal servida por grupos especiales que llevan el nombre de pueblos y de familias, la lógica exige que todos ellos obedezcan en ella y por ella a su misma ley, y que los grupos sean solidarios si es ella solidaria. De aquí la necesidad de negar la solidaridad humana, o de afirmarla a un tiempo mismo en los individuos, en las familias y en el Esta-

do. Ahora bien: si hay una cosa evidente, es que el socialismo es incompatible con aquella negación radical y con esta afirmación absoluta. Negar la solidaridad humana es negarle, y afirmar la solidaridad de los grupos sociales es negarle de otra manera. El mundo no puede sujetarse a ley socialista sin renunciar antes al imperio de la lógica.

Por aquí se verá cuán lejos están de merecer el título de consecuentes sus más afamados doctores, y sobre todo el que entre los que componen su apostolado goza de más renombre y mayor fama. Monsieur Proudhon, en sus contiendas con aquellos partidarios del nuevo Evangelio que están por la expropiación de todos los derechos individuales y por la concentración en el Estado de todos los derechos domésticos, civiles, políticos, sociales y religiosos, no ha necesitado de gran esfuerzo para demostrar que el comunismo, es decir, el gubernamentalismo elevado a su última potencia, era una cosa extravagante y absurda bajo el punto de vista de los principios que son comunes a los nuevos sectarios. En efecto, el comunismo, concibiendo el Estado como una unidad absoluta que concentra en sí todos los derechos y absorbe a todos los individuos, viene a concebirle como alta y poderosamente solidario, como quiera que unidad y solidaridad son una misma cosa considerada bajo dos puntos de vista diferentes. El Catolicismo, depositario del dogma de la solidaridad, la deriva siempre de la unidad que la hace posible y necesaria. Ahora bien: como cabalmente el punto de partida del socialismo es la negación de ese dogma, es claro que el comunismo se contradice a sí propio, cuando le niega en la teoría y le reconoce en la práctica, cuando le niega en sus principios y le afirma en sus aplicaciones. Si la negación de la solidaridad familiar lleva consigo la negación de la familia, la negación de la solidaridad política lleva consigo la negación de todo gobierno. Esa negación procede igualmente de la noción que los socialistas se forman de la igualdad y de la libertad comunes a todos los hombres, como quiera que esa igualdad y esa libertad no pueden ser concebidas como limitadas por un gobierno, sino como limitadas naturalmente por la libre acción y reacción de unos individuos con otros. La consecuencia está pues de parte de Mr. Proudhon cuando dice en sus *Confesiones de un revolucionario*: "Todos los hombres son iguales y libres: la sociedad es pues, así por su naturaleza como por la función a que está destinada, antonómica, que tanto quiere decir como ingobernable. Siendo la esfera de actividad de cada ciudadano el resultado, por una parte, de la divi-

sión natural del trabajo, y por otra de la elección que hace de una profesión, y estando constituidas las funciones sociales de tal manera que produzcan un efecto armónico, el orden viene a ser el resultado de la libre acción de todos; de donde saco la negación absoluta del gobierno: todo el que pone en mí su mano para gobernarme, es un tirano y un usurpador; yo le declaro mi enemigo".

Pero si Mr. Proudhon es consecuente negando el gobierno, no lo es sino a medias cuando señala esta negación como la última de las negaciones que van envueltas en las doctrinas socialistas. Con la familia está negada la solidaridad doméstica, con el gobierno está negada la solidaridad política; pero allí mismo donde niega estas dos solidaridades, por una contradicción inconcebible afirma la humana que las sirve a todas de fundamento. Ya demostramos cumplidamente antes que afirmar la igualdad y la libertad y afirmar la solidaridad humana era afirmar una misma cosa. Ni para aquí la contradicción porque, al mismo tiempo que afirma la igualdad y la libertad en las *Confesiones de un revolucionario*, niega la fraternidad, en el cap. 6 de su libro sobre las *Contradicciones económicas*, por estas palabras: "¿De fraternidad me habláis? Seremos hermanos si formáis en ello empeño, con tal, empero, que yo sea el hermano mayor y que vengáis todos después de mí y con esta condición: que la sociedad nuestra madre común honre mi primogenitura y mis servicios, dándome porción doblada; me decís que atenderéis a mis necesidades proporcionalmente a mis recursos, y yo pretendo, al revés, que atendáis a ellas proporcionalmente a mi trabajo; de lo contrario, dejo de trabajar".

Por donde se ve que la contradicción es doble; porque si por una parte hay contradicción en afirmar la solidaridad humana cuando se niega la doméstica y la política, por otra hay contradicción mayor en negar la fraternidad cuando se proclama el principio de la libertad y de la igualdad entre los hombres. La igualdad, la libertad y la fraternidad son principios que se suponen mutuamente y que se resuelven los unos en los otros, así como la solidaridad humana, la política y la doméstica son dogmas que se resuelven los unos en los otros y que se suponen mutuamente. Tomar unos y dejar otros es tomar lo que se deja y dejar lo que se toma; es negar lo que se afirma y afirmar lo que se niega a un tiempo mismo.

Por lo que hace a la cuestión relativa al gobierno, la negación de todo gobierno por parte de Mr. Proudhon no es más que una negación

aparente. Si la idea del gobierno no es contradictoria con la idea socialista, no había para qué negarla; y si hay contradicción entre esas dos ideas, es una inconsecuencia insigne proclamar en otra forma al gobierno que viene negado. Ahora bien: Mr. Proudhon que niega el gobierno, símbolo de la unidad y de la solidaridad política, viene a reconocerle de otra manera y en otra forma, cuando reconoce y proclama en las palabras siguientes la unidad y la solidaridad social: "Sólo la sociedad, es decir, el ser colectivo, puede seguir su inclinación y abandonarse a su libre albedrío sin temor de un error absoluto e inmediato. La razón superior que está en ella y que va desprendiéndose de ella poco a poco por las manifestaciones de la muchedumbre y la reflexión de los individuos, la pone siempre en definitiva en el buen camino. El filósofo es incapaz de descubrir la verdad por intuición, y si por ventura se propone dirigir la sociedad, corre un gran riesgo de poner sus propias ideas, ineficaces e insuficientes siempre, en lugar de las leyes eternas del orden, y de llevar de esta manera la sociedad a los abismos. El filósofo necesita algo que le guíe. ¿Cuál puede ser este algo sino la ley del progreso y aquella lógica que reside como en su centro en la misma humanidad?" (*Confessions d'un révolutionnaire*).

Aquí se suponen tres cosas: la unidad, la solidaridad y, en definitiva, la infalibilidad social, cabalmente las mismas tres cosas que el comunismo afirma o supone en el Estado; y se niegan otras, la capacidad y la competencia de los individuos para gobernar a las naciones, lo mismo que en ellos niega el comunismo cabalmente. De donde se sigue que entre proudhonianos y comunistas se va a parar a un mismo término por diferentes caminos: unos y otros afirman el gobierno, y con él la unidad, la solidaridad de las sociedades humanas. El gobierno es para los unos y para los otros infalible, es decir, omnipotente; y siéndolo, excluye toda idea de libertad en los individuos, los cuales puestos bajo la jurisdicción de un gobierno omnipotente e infalible no pueden ser otra cosa sino esclavos. Que el gobierno resida en el Estado, símbolo de la unidad política, o en la sociedad, considerada como un ser solidario, siempre resultara que el Gobierno es la condensación de todos los derechos sociales, así en la primera como en la segunda de estas disposiciones, de donde se sigue para el individuo, considerado aisladamente, la más completa servidumbre.

Mr. Proudhon hace pues todo lo contrario de lo que dice, y es todo lo contrario de lo que parece: proclama la libertad y la igualdad, y cons-

tituye la tiranía; niega la solidaridad, y la supone; se llama a sí propio anarquista, y tiene sed y hambre de gobierno. Es tímido y parece arrojado: el arrojo está en sus frases, la timidez en sus ideas. Parece dogmático y es escéptico: es escéptico en la sustancia y dogmático en la forma. Anuncia solemnemente que va a proclamar verdades peregrinas y nuevas, y no hace otra cosa sino ser el eco de antiguos y desacreditados errores.

Aquel apotegma suyo de que *la propiedad es el robo*, ha cautivado a los franceses por su originalidad y por su ingenio. Bueno será que sepan nuestros vecinos que ese apotegma es antiquísimo de este lado de los Pirineos. Desde Viriato hasta nuestros días, todos los ladrones que salen al camino, al poner la boca de su trabuco en el pecho del caminante, le llaman ladrón y como a ladrón le quitan lo que tiene. Monsieur Proudhon no ha hecho otra cosa sino robar a los bandoleros españoles su apotegma, como ellos roban al caminante su bolsa. Del mismo modo que se da en espectáculo a las gentes como original cuando es plagiario, siendo el apóstol de lo pasado, se llama el profeta de lo futuro. Su principal artificio está en expresar la idea que afirma, con la palabra que la contradice. Todos llaman despotismo al despotismo, Mr. Proudhon le llamará anarquía; y cuando ha puesto a la cosa afirmada su nombre contradictorio, con el nombre hace guerra a sus amigos y con la cosa a sus contrarios; con la dictadura comunista que está en el fondo de su sistema infunde espanto al capital, con la palabra anarquía ahuyenta y hace huir a sus amigos los comunistas; y cuando volviendo los ojos por todos lados ve a los unos sin fuerza para huir y a los otros puestos en vergonzosa fuga, suelta la carcajada. Otro de sus artificios está en tomar de cada sistema lo que, no siendo bastante para confundirse con aquellos que le sostienen, basta para excitar la cólera de los que le contradicen; en él hay páginas que pudieran suscribir todos los partidarios del orden: esas páginas van dirigidas a todos los hombres turbulentos; otras que pudieran suscribir los mas fanáticos demócratas: esas van dirigidas a los amigos del orden; en algunas hace ostentación del ateísmo más inmundo, y al escribirlas tiene presentes a los católicos; otras, por fin, pudieran ser aceptadas por el católico más ferviente, y esas son las que destina a regalar los oídos de los materialistas y ateos. El bien supremo de ese hombre es obligar a todos a que levanten la mano contra él, y levantar él su mano contra todos. Cuando ha afirmado de sí que tiene por ene-

migo a todo el que quiera gobernarle, no ha revelado sino la mitad de su secreto; la otra mitad está en afirmar que es enemigo suyo todo el que le siga y todo el que le obedezca. Si el mundo se hiciera proudhoniano alguna vez, por hacer contraste al mundo dejaría de ser proudhoniano; y si dejando de serlo él dejara de serlo el mundo, se colgaría del primer árbol que encontrara en su camino. Yo no sé si después de la desventura de no poder amar, que es la desventura satánica por excelencia, hay otra mayor que la de no querer ser amado, que es la desventura proudhoniana. Y sin embargo, ese hombre, asunto tremendo de la cólera divina, conserva allá en lo más recóndito de su ser oscurecido y tenebroso algo que es luz y es amor, algo que le distingue todavía de los espíritus infernales; aunque envuelto ya en sombras que se van rápidamente condensando, no es todo odio y tinieblas. Enemigo declarado de toda belleza literaria, como de toda belleza moral, sin saberlo y sin quererlo es bello, literaria y moralmente, en las pocas páginas que consagra a la suavidad modesta del pudor, a los limpios y castos amores, y a las armonías y a las magnificencias católicas. Su estilo entonces o se levanta hasta su asunto lleno de majestad y de pompa, o toma la forma suave y apacible de los más frescos idilios.

Mr. Proudhon es inexplicable o inconcebible considerado en sí aisladamente. Mr. Proudhon no es una persona aunque lo parece, es una personificación. Siendo contradictorio o ilógico, como lo es, el mundo le llama consecuente porque es una consecuencia; es la consecuencia de todas las ideas exóticas, de todos los principios contradictorios, de todas las premisas absurdas que el racionalismo moderno viene planteando de tres siglos a esta parte; y así como la consecuencia contiene a sus premisas y las premisas contienen su consecuencia, esos tres siglos contienen necesariamente a Mr. Proudhon, como monsieur Proudhon lleva en sí esos tres siglos necesariamente. Por esta razón el examen del uno y el examen de los otros dan un mismo resultado; todas las contradicciones proudhonianas están en los tres siglos últimos, y en Mr. Proudhon están las contradicciones de los tres últimos siglos, y las unas y las otras están en su estado de concentración en la obra más notable, bajo cierto punto de vista, del siglo presente: en el *Sistema de las contradicciones económicas*. Entre ese libro y su autor y los siglos racionalistas hay una identidad absoluta: la diferencia está sólo en los nombres y en las formas; la cosa representada en común toma aquí la forma de libro, allí la forma de

hombre, y más allá la forma del tiempo. Esto sirve para explicar por qué Mr. Proudhon está condenado a no ser original nunca, y a parecerlo siempre. Está condenado a no ser original nunca, porque supuestas las premisas, ¿qué cosa hay menos original que la consecuencia? Está condenado a parecerlo siempre, porque ¿qué hay que pueda parecer tan original como la concentración de todas las contradicciones de tres siglos contradictorios en una sola persona?

Esto no quiere decir que Mr. Proudhon no vaya en pos de la originalidad verdadera. Mr. Proudhon quiere ser verdaderamente original cuando aspira a formular la síntesis de todas las antinomias, y a encontrar la suprema ecuación de todas las contradicciones; pero aquí que es donde está la manifestación de su personalidad individual, es cabalmente donde se descubre su impotencia. Su ecuación no es más que el principio de una nueva serie de contradicciones, y su síntesis no es más que el principio de una nueva serie de antinomias. Puesto entre la propiedad que es la tesis, y el comunismo que es la antítesis, busca la síntesis en la propiedad no hereditaria, sin ver que la propiedad no hereditaria no es propiedad, y por consiguiente que su síntesis no es síntesis, porque no suprime la contradicción, sino una nueva manera de negar la tesis vencida y de afirmar la antítesis vencedora. Cuando para formular la síntesis que ha de comprender por un lado la autoridad, que es la tesis, y la libertad, que es la antítesis, niega el gobierno y proclama la anarquía; si con esto quiere decir que no ha de haber gobierno ninguno, su síntesis no es otra cosa sino la negación de la tesis que es la autoridad, y la afirmación de la antítesis que es la libertad humana; y al revés, si lo que quiere decir es que el gobierno dictatorial y absoluto no ha de estar en el Estado sino en la sociedad, en ese caso no hace otra cosa sino negar la antítesis y afirmar la tesis, negar la libertad y afirmar la omnipotencia comunista. En uno y en otro caso, ¿dónde está la conciliación? ¿dónde está la síntesis? Monsieur Proudhon no es fuerte sino cuando se contenta con ser la personificación del racionalismo moderno, por su naturaleza absurdo y contradictorio; y no es débil sino cuando muestra su personalidad individual, cuando deja de ser una personificación para convertirse en una persona.

Si después de haberle examinado bajo varios de sus aspectos se me preguntara cuál es el rasgo más dominante de su fisonomía espiritual, respondería a esta pregunta, que es el desprecio de Dios y de los hom-

bres. Jamás hombre ninguno pecó tan gravemente contra la humanidad y contra el Espíritu Santo. Cuando resuena esa cuerda de su corazón, resuena siempre con elocuente y robusta resonancia. No es él el que habla entonces, no: es otro que está en él, que le tiene, que le posee y que le hace caer desfallecido en convulsiones epilépticas; es otro que es más que él y que mantiene con él un diálogo perpetuo. Lo que dice algunas veces es tan extraño, y eso que dice lo dice de tan extraña manera, que el ánimo queda suspenso hasta el punto de no saber si el que habla es hombre o es demonio, y si habla de veras o se burla. Por lo que hace a él, si con su voluntad pudiera ordenar las cosas a su antojo, preferiría ser tenido por demonio, a ser tenido por hombre. Hombre o demonio, lo que aquí hay de cierto es que sobre sus hombros pesan con abrumadora pesadumbre tres siglos reprobados.

CAPÍTULO V

Continuación del mismo asunto

El más consecuente de los socialistas modernos, bajo el punto de vista de la cuestión que venimos ventilando, me parece ser Roberto Owen, cuando rompiendo en abierta y cínica rebelión contra todas las religiones, depositarias de los dogmas religiosos y morales, negó de un golpe el deber, negando no sólo la responsabilidad colectiva que constituye el dogma de la solidaridad, sino también la responsabilidad individual que descansa en el dogma del libre albedrío del hombre. Negado el libre albedrío, Roberto Owen niega la trasmisión de la culpa y la culpa misma. Hasta aquí no puede dudarse sino que hay lógica y consecuencia en todas estas deducciones; pero donde comienza la contradicción y la extravagancia es cuando Owen, negada la culpa y el libre albedrío, afirma y distingue el bien y el mal moral, y cuando afirmando y distinguiendo estas cosas niega la pena que es su consecuencia necesaria.

El hombre, según Roberto Owen, obra en consecuencia de convicciones invencibles. Esas convicciones le vienen, por una parte, de su organización especial, y por otra, de las circunstancias que le rodean; y como él no es autor ni de aquella organización ni de estas circunstancias, síguese de aquí que así la primera como las segundas obran en él fatal y necesariamente. Todo esto es lógico y consecuente; pero por lo mismo es ilógico, contradictorio y absurdo afirmar el bien y el mal cuando se niega la libertad humana. El absurdo llega hasta lo inconcebible y lo monstruoso, cuando nuestro autor intenta fundar una sociedad y un gobierno en esta yuxtaposición de seres irresponsable. La idea del gobierno y la idea de la sociedad son correlativas a la de la libertad humana. Negada la una procede la negación de las otras juntamente, y

cuando no se niegan o se afirman todas a la vez, no se hace otra cosa sino afirmar y negar la misma cosa a un mismo tiempo. Yo no sé si hay en los anales humanos testimonio más insigne de ceguedad, de inconsecuencia y de locura que el que Owen da de sí cuando después de haber negado la responsabilidad y la libertad individual, no satisfecho con la extravagancia de afirmar la sociedad y el gobierno, pasa todavía más adelante y da consigo en la extravagancia inconcebible de recomendar la benevolencia, la justicia y el amor a los que, no siendo ni responsables ni libres, ni pueden amar, ni pueden ser justos ni benevolentes.

Los límites que me he impuesto a mí propio al emprender esta obra, me impiden pasar aquí tan adelante como fuera menester por el anchísimo campo de las contradicciones socialistas. Las expuestas bastan y aun sobran para dejar puesto fuera de toda duda el hecho incontrovertible de que el socialismo, bajo cualquier punto de vista que se le considere, es una torpe contradicción, y que de sus escuelas contradictorias ninguna otra cosa puede salir sino el caos.

Su contradicción es tan palpable que no nos será difícil ponerla de bulto y como de relieve, aun en aquellos puntos en los que parece que todos estos sectarios andan unidos y conformes. Si hay alguna negación que les sea común, ésta es ciertamente la negación de la solidaridad familiar o nobiliaria, llegados aquí, todos los doctores revolucionarios y socialistas alzan la voz para negar esa mancomunidad de glorias y de infortunios, de méritos y de deméritos que el género humano ha reconocido como un hecho entre los ascendientes y sus descendientes, en todas las edades. Pues bien, esos mismos revolucionarios y socialistas afirman de sí en la práctica, sin saberlo, aquello mismo que vienen negando de los otros en la teórica. Cuando la revolución francesa, sangrienta y desmelenada, puso debajo de sus pies todas las glorias nacionales; cuando embriagada con sus triunfos creyó estar cierta de su definitiva victoria, se apoderó de ella no sé qué orgullo aristocrático y de raza, que estaba en directa oposición con todos sus dogmas. Entonces fue cuando los revolucionarios más insignes, dándose en espectáculo a las gentes como los antiguos varones feudales, comenzaron a mostrarse escrupulosos y remisos en dar a los extraños carta de naturalización en su nobilísima familia. Mis lectores recordarán aquella pregunta famosa dirigida por los doctores de la nueva ley a los que se presentaban a ellos vestidos con el blanco ropaje de la candidatura ¿Qué crimen habéis

cometido? ¡Desventurado aquel que no había cometido ninguno, porque jamás vería abiertas para él las puertas del Capitolio, en donde relampagueaban con tremenda majestad los semidioses revolucionarios! El género humano había instituido la nobleza de la virtud, la revolución dejó instituida la del crimen.

Cuando después de la revolución de febrero hemos visto a socialistas y republicanos dividirse en categorías separadas unas de otras por abismos formidables; cuando los unos con el título de republicanos *de la víspera* han derramado el escarnio y el baldón sobre los otros que no habían sido republicanos sino *del día siguiente*; cuando más afortunados y por consiguiente más altivos que todos los demás, se han levantado algunos diciendo: toda la arrogancia es nuestra, porque el republicanismo es en nosotros familiar y nos viene con la sangre; ¿qué viene a ser esto sino proclamar en pleno republicanismo todas las preocupaciones solidarias?

Examinad bien una después de otra todas sus escuelas; todas y cada una de por sí pugnan por constituirse en una familia y por buscar el ascendiente más noble. En este grupo familiar el ascendiente es Saint- Simon el nobilísimo; en aquel, Fourier el ilustre; en el ateo, Babeuf el patriota: en todos hay un jefe común, un patrimonio común, una gloria común, un encargo común; y todos los grupos y todas las familias, unidas entre sí por una estrecha solidaridad, buscan en las edades pasadas alguna personalidad tan noble, tan alta, tan excelsa, que pueda servirlas a todas de vínculo y de centro. Los unos ponen los ojos en Platón, personificación gloriosa de la sabiduría antigua; los más, levantando su loca ambición hasta la altura de una blasfemia, los ponen en el Redentor del género humano: quizás le olvidarán por desvalido y por pobre, le desdeñarán por humilde; pero en su insolente orgullo no olvidan que humilde y pobre y desvalido era rey y sentía correr por sus venas la nobilísima sangre de los reyes. Por lo que hace a Mr. Proudhon, tipo perfecto del orgullo socialista, el cual es a su vez el tipo perfecto del orgullo humano, remontándose a edades más escondidas en alas de su soberbia, sube en busca de sus ascendientes hasta aquellos tiempos vecinos de la creación en que florecieron entre los hebreos las instituciones mosaicas. En ocasión más oportuna demostraré cumplidamente que por lo que hace a Mr. Proudhon su nobleza es tan antigua y su estirpe tan ilustre, que para encontrar su cepa es necesario subir más todavía, hasta llegar a unos tiempos puestos fuera del ancho círculo de la historia, y a unos seres, en lo perfectísimos y altí-

simos, incomparablemente superiores a los hombres. Por ahora basta para mi propósito dejar aquí consignado que las escuelas socialistas están condenadas a la contradicción y al absurdo de una manera irrevocable; que cada uno de sus principios es contradictorio del que le precede y del que le sigue; que su conducta es la condenación completa de todas sus teorías, y que sus teorías son la condenación radical de su conducta.

Sólo nos falta ahora formarnos una idea aproximada, de lo que sería el edificio socialista sin esas faltas de proporción que le afean y que le ponen fuera de todo género regular de arquitectura. Visto lo que es el socialismo actual en sus dogmas contradictorios, no parece fuera de propósito que examinemos aquí brevemente lo que ha de ser el socialismo venidero, cuando por la virtud misteriosa que reside en toda teoría vaya perdiendo con la duración lo que hay en él de contradictorio y de inconsecuente. El método aquí consiste en aceptar por punto de partida cualquiera de las proposiciones afirmadas en común por todas las escuelas, y sacar de ella una en pos de otra las consecuencias que contiene.

La negación fundamental del socialismo es la negación del pecado, esa gran afirmación que es como el centro de las afirmaciones católicas. Esta negación lleva consigo por vía de consecuencia una serie de negaciones, relativas unas al ser divino, otras al ser humano y otras al ser social. Recorrer toda esa serie sería cosa imposible y ajena además de nuestro propósito; lo que nos cumple solamente es señalar las más fundamentales entre esas negaciones.

Los socialistas niegan el pecado y la posibilidad del pecado juntamente. Negado el hecho y la posibilidad del hecho, procede la negación de la libertad humana, que no se concibe sin el pecado, o por lo menos sin la potestad en la naturaleza humana de convertirse de inocente en pecadora.

Negada la libertad, queda negada la responsabilidad del hombre.. La negación de la responsabilidad lleva consigo la negación de la pena; negada esta, procede por una parte la negación del gobierno divino, y por otra la de los gobiernos humanos. Luego, por lo que hace a la cuestión del gobierno, la negación del pecado va a parar al nihilismo.

Negada la responsabilidad individual queda negada la responsabilidad en común: lo que se niega del individuo no puede afirmarse de la especie, lo cual significa que no existe la responsabilidad humana; y como quiera que no puede afirmarse de algunos lo que por una parte se

niega de cada uno de por sí, y por otra de todos, síguese de aquí que una vez negada la responsabilidad del individuo y la de la especie, procede negar la responsabilidad de todas las asociaciones. Esto significa que no hay responsabilidad social, ni responsabilidad política, ni responsabilidad doméstica. Luego, por lo que hace a la cuestión de la responsabilidad, la negación del pecado va a parar al nihilismo.

Negada la responsabilidad individual, la doméstica, la política y la humana, procede la negación de la solidaridad en el individuo, en la familia, en el Estado y en la especie, como quiera que la solidaridad ninguna otra cosa significa sino la responsabilidad en común. Luego, por lo que hace a la solidaridad, la negación del pecado va a parar al nihilismo.

Negada la solidaridad en el hombre, en la familia, en el Estado y en la especie, es forzoso negar la unidad en la especie, en el Estado, en la familia y en el hombre, como quiera que la identidad entre la solidaridad y la unidad es tan completa, que lo que es uno no puede concebirse sino como siendo solidario, ni lo que es solidario sino como siendo uno. Luego, por lo que hace a la cuestión de la unidad, la negación del pecado va a parar al nihilismo.

Negada la unidad con una negación absoluta, proceden las negaciones siguientes: la de la humanidad, la de la sociedad, la de la familia y la del hombre. En efecto, ninguna cosa existe sino con la condición de ser una, y por lo mismo no puede afirmarse que la familia, la sociedad y la humanidad no existen sino con la condición de afirmar la unidad doméstica, la política y la humana; negadas estas tres unidades procede la negación de esas tres cosas. Afirmar su existencia y negar su unidad es contradecirse en los términos. Cada una de esas cosas ha de ser una o no ha de ser de ninguna manera: luego si no son unas no existen, su nombre mismo es absurdo, porque es un nombre que ni representa ni designa cosa ninguna.

Por lo que hace al hombre individual, procede su negación de diferente manera. El hombre individual es el único que puede existir hasta cierto punto sin ser uno y sin ser solidario; lo que se niega negando su unidad y solidaridad, es que en los diferentes momentos de su vida sea una misma persona. Si no hay un vínculo de unión entre los tiempos pasados y los presentes, y entre los presentes y los futuros, lo que se sigue de aquí es que el hombre no existe sino en el momento presente; pero en

esta suposición es claro que su existencia es más bien fenomenal que real. Si no vivo en lo pasado, porque pasó y porque no hay unidad entre lo presente y lo pasado; si no vivo en lo futuro, porque lo futuro no es, y porque cuando sea ya no será lo presente; si no vivo sino en lo presente, y lo presente no existe, porque cuando se va a afirmar su existencia ya ha pasado, resulta de aquí que mi existencia es más bien teórica que práctica, porque en realidad si no existo en todos los tiempos, no existo en tiempo ninguno. Yo no concibo el tiempo sino en sus tres formas reunidas, y no puedo concebirle cuando las separo. ¿Qué es lo pasado sino una cosa que no es ya? ¿Qué es lo futuro sino una cosa que no existe todavía? ¿Y quién detiene a lo presente el tiempo necesario para afirmarle después de haber salido de lo futuro y antes de convertirse en lo pasado? Luego afirmar la existencia del hombre, negada la unidad de los tiempos, no viene a ser otra cosa sino darle la existencia especulativa del punto matemático. Luego la negación del pecado va a parar al nihilismo, así en cuanto a la existencia de la humanidad, de la sociedad y de la familia, como en cuanto a la existencia del hombre. Luego todas las doctrinas socialistas, o para hablar con más exactitud, todas las racionalistas van a parar forzosamente al nihilismo; y ninguna cosa hay más natural y más lógica, si bien se mira, sino que no habiendo sino la nada fuera de Dios, los que se separan de Dios vayan a parar a la nada.

Esto supuesto, yo estoy autorizado para acusar al socialismo presente de tímido y de contradictorio. Negar el Dios trino y uno para afirmar otro Dios; negar la humanidad bajo un aspecto para venir a afirmarla bajo otro punto de vista; negar la sociedad con ciertas formas para venir a afirmarla después con formas diferentes; negar la familia por un lado para afirmarla por otro; negar al hombre de cierta manera para venir después a afirmarle de una manera o diferente o contraria, todo esto es entrar por la senda de tímidas, contradictorias y cobardes transacciones. El socialismo presente es todavía un semicatolicismo y nada más. Si los límites de esta obra me lo permitieran, no me sería difícil demostrar que en el más avanzado de sus doctores hay un número mayor de afirmaciones católicas que de negaciones socialistas, lo cual da por resultado un catolicismo absurdo y un socialismo contradictorio. Todo lo que sea afirmar un Dios, es ir a caer en las manos del Dios de los católicos; todo lo que sea afirmar la humanidad, es ir a parar a la humanidad una y solidaria del dogma cristiano; todo lo que sea afirmar la

sociedad, es ir a dar consigo más tarde o más temprano en la afirmación católica sobre las instituciones sociales; todo lo que sea afirmar la familia, es ponerse en el caso de afirmar después, de uno o de otro modo, todo lo que el Catolicismo afirma y todo lo que el socialismo niega; por último, todo lo que sea afirmar al hombre de cualquiera manera, se resuelve en definitiva en la afirmación de Adán, el hombre del Génesis. El Catolicismo es a la manera de aquellos formidables cilindros por donde no pasa la parte sin que después pase el todo. Por ese cilindro formidable pasará sin dejar rastro de sí, si no muda de rumbo, el socialismo con todos sus pontífices y con todos sus doctores.

Mr. Proudhon, que no suele ser ridículo, es ridículo, sin embargo, cuando formulando la negación del gobierno como la última de todas las negaciones va pidiendo a las gentes en ademán cuasi augusto la primera de todas las palabras socialistas, por la sublimidad de su audacia. Los socialistas en presencia de los católicos son como los griegos en presencia de los sacerdotes del Oriente: niños que parecen hombres. La negación de todo gobierno, lejos de ser la última de las negaciones posibles, no es sino una negación preliminar que los nihilistas futuros relegarán en el libro de sus prolegómenos. No pasando de ahí, Mr. Proudhon pasará como los demás por el cilindro católico; por ahí pasa todo menos la nada: es necesario pues o afirmar la nada o pasar con todas sus negaciones y con todas sus afirmaciones, con toda su alma y con todo su cuerpo por ese cilindro. Mientras que Mr. Proudhon no tome su partido valerosamente, me autoriza para que le acuse ante los racionalistas futuros como sospechoso de Catolicismo latente y de moderantismo disfrazado. Los socialistas que no prefieren llamarse sus herederos, se llaman a sí propios la antítesis del Catolicismo. El Catolicismo no es una tesis, y no siéndolo, no puede ser combatido por una antítesis; es una síntesis que lo abarca todo, que lo contiene todo y que lo explica todo, la cual no puede ser, no diré vencida, pero ni combatida siquiera sino por una síntesis de la misma especie, que a su manera abarque, contenga y explique todas las cosas. En la síntesis católica caben anchamente todas las tesis y todas las antítesis humanas. Ella lo trae y lo condensa todo en sí con la fuerza invencible de una virtud incomunicable. Los que piensan que están fuera del Catolicismo, están en él, porque él es como la atmósfera de las inteligencias: los socialistas, como los demás, después de esfuerzos gigantescos para separarse de él, ninguna otra cosa han conseguido sino ser unos malos católicos.

Capítulo VI

Dogmas correlativos al de la solidaridad; los sacrificios sangrientos; teorías de las escuelas racionalistas acerca de la pena de muerte

Así como el socialismo es un compuesto incoherente de tesis y de antítesis que se contradicen y se destruyen, la gran síntesis católica resuelve todas las cosas en la unidad, poniendo en todas ellas su soberana armonía. De sus dogmas puede afirmarse que sin dejar de ser varios son uno solo. De tal manera se resuelven los que anteceden en los que le siguen, y los que le siguen en los que le anteceden, que no puede averiguarse nunca cuál es el primero y cuál es el último en el gran círculo divino. Esa virtud que todos tienen de penetrarse los unos a los otros en lo más íntimo de sus esencias, hace que ninguno pueda ser afirmado o negado de por sí, debiendo ser todos afirmados o negados juntamente; y como en sus afirmaciones dogmáticas están apuradas todas las afirmaciones posibles, de aquí procede que contra el Catolicismo no se da afirmación de ninguna especie, ni negación que sea particular; contra su prodigiosa síntesis no cabe sino una negación absoluta. Ahora bien: Dios que está de manifiesto en la palabra católica, ha dispuesto las cosas de tal modo, que esa suprema negación lógicamente necesaria para hacer contraste a la palabra divina, sea de todo punto imposible, como quiera que para negarlo todo es necesario comenzar por negarse a sí mismo, y que el que se niega a sí mismo no puede pasar adelante ni negar después cosa ninguna. Síguese de aquí que la palabra católica, siendo invencible, es eterna; desde el primer día de la creación viene dilatándose en los espacios y resonando en los tiempos con una fuerza inmensa de dilatación y con una fuerza infinita de resonancia; su soberana virtud no se ha amenguado todavía, y cuando cesen los tiempos de

correr y se recojan los espacios, esa palabra seguirá resonando eternamente en las eternas alturas. Todo en este bajo mundo va pasando: los hombres con sus ciencias que no son sino ignorancia, los imperios con sus glorias que no son sino humo; sólo está quieta y en su ser esa palabra resonante, afirmándolo todo con una sola afirmación que es siempre idéntica a sí misma. El dogma de la solidaridad, confundiéndose con el de la unidad, constituye con él un solo dogma; considerado en sí se resuelve en dos que, como el de la solidaridad y el de la unidad, son uno mismo en la esencia y dos en sus manifestaciones. La solidaridad y la unidad de todos los hombres entre sí lleva consigo la idea de una responsabilidad en común, y esta responsabilidad supone a su vez que los méritos y los crímenes de los unos pueden dañar y aprovechar a los otros. Cuando el daño es el que se comunica, el dogma conserva su nombre genérico de solidaridad, y le cambia por el de reversibilidad cuando lo que se comunica es el provecho. Así se dice que todos pecamos en Adán, porque todos somos con él solidarios, y que todos fuimos hechos salvos por Jesucristo, porque sus méritos nos son reversibles. Como se ve, la diferencia aquí está en los nombres solamente, y en nada altera la identidad de la cosa significada. Lo mismo sucede con los dogmas de la imputación y de la sustitución: los dos no son otra cosa sino aquellos dogmas mismos considerados en sus aplicaciones. En virtud del dogma de la imputación padecemos todos la pena de Adán, y por el de la sustitución padeció el Señor por todos nosotros. Pero, como se ve aquí, no se trata sino de un dogma sustancialmente. El principio en virtud del cual fuimos todos hechos salvos en el Señor es idéntico a aquel por el cual fuimos todos en Adán culpables y penados. Ese principio de solidaridad con el que se explican los dos grandes misterios de nuestra redención y de la trasmisión de la culpa, es a su vez explicado por esa misma trasmisión y por la redención humana. Sin la solidaridad no podéis ni concebir siquiera una humanidad prevaricadora y redimida; y por otro lado es evidente que si la humanidad no ha sido ni redimida por Jesucristo, ni prevaricadora en Adán, no puede ser concebida como siendo una y solidaria.

Como por este dogma, junto con el de la prevaricación adánica, se nos revela la verdadera naturaleza del hombre, no ha permitido Dios que cayera de todo punto en el olvido de las gentes. Esto sirve para explicar por qué todos los pueblos del mundo vienen dando de él clarísimos tes-

timonios, y por qué esos testimonios están consignados con una consignación elocuentísima en la historia. No hay pueblo tan civilizado ni tribu tan inculta que no haya creído estas cosas: que los pecados de algunos pueden atraer las iras de Dios sobre las cabezas de todos, y que todos pueden ser hechos salvos de la pena y de la culpa trasmitida, por el ofrecimiento de una víctima en perfectísimo holocausto. Por los pecados de Adán condena Dios al género humano, y le salva por los méritos de su amantísimo Hijo. Noé, inspirado por Dios, condena en Canaán a toda su raza; Dios bendice en Abraham, y luego en Isaac y luego en Jacob a toda la raza hebrea. Unas veces salva a hijos culpables por los méritos de sus ascendientes, otras castiga hasta en su última generación los pecados de ascendientes culpables, y ninguna de estas cosas que la razón tiene por increíbles ha causado ni extrañeza ni repugnancia al género humano que las ha creído con una fe firmísima y robusta. Edipo es pecador, y los dioses derraman sobre Tebas la copa de su enojo: Edipo es asunto de la cólera divina, y los beneficios de su expiación son reversibles a Tebas. En el día más grande y solemne de la creación, cuando el mismo Dios hecho hombre iba a proclamar con su muerte la verdad de todos estos dogmas, quiso que antes fueran proclamados y confesados por el mismo pueblo deicida, el cual, clamando con un clamor sobrenatural y con bramido siniestro, dejó caer estos tremendos vocablos: "Que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos". No parece sino que Dios permitió que se condensaran aquí juntamente los tiempos y los dogmas: en un mismo día el mismo pueblo, dándole muerte, imputa a uno y castiga en él los pecados de todos, y pide la aplicación del mismo dogma a sí propio declarando a sus hijos solidarios de sus pecados. En ese mismo día en que eso se proclama por todo un pueblo, el mismo Dios proclama el mismo dogma haciéndose solidario del hombre, y el de la reversibilidad pidiendo al Padre, en premio de su dolor, el perdón de sus enemigos, y el de la sustitución muriendo por ellos, y el de la redención, consecuencia de todos los otros siendo el pecador redimido, porque el sustituto que en virtud del dogma de la solidaridad padeció muerte, en virtud del de la reversibilidad fue aceptado.

Todos esos dogmas proclamados en un mismo día por un pueblo y por un Dios, y cumplidos después de ser proclamados en la persona de un Dios y en las generaciones de un pueblo, vienen proclamándose y cumpliéndo-

se, aunque imperfectamente, desde el principio del mundo, y fueron simbolizados en una institución antes de ser cumplidos en una persona.

La institución que los simboliza es la de los sacrificios sangrientos. Esa institución misteriosa y, humanamente hablando, inconcebible, es un hecho tan universal y constante, que existe en todos los pueblos y en todas las regiones. De manera que entre las instituciones sociales la más universal es cabalmente la más inconcebible y la que parece más absurda; siendo cosa digna de notarse aquí que esa universalidad es un atributo común a la institución en que aquellos dogmas están simbolizados, a la persona en que fueron cumplidos, y a los mismos dogmas que fueron simbolizados en aquella institución y cumplidos en aquella persona. La imaginación misma no alcanza a fingir ni otros dogmas, ni otra persona, ni otra institución más universales. Aquellos dogmas contienen todas las leyes por las que se gobiernan las cosas humanas; aquella persona contiene a la Divinidad y a la humanidad juntas en uno; y aquella institución es por un lado conmemorativa de lo que aquellos dogmas contienen de universal, por otro simbólica de aquella persona única en quien está la universalidad por excelencia, mientras que por otra parte, considerada en sí misma se dilata hasta los remates del mundo y vence los términos de la historia.

Abel es el primer hombre que ofreció a Dios un sacrificio sangriento después de la gran tragedia paradisíaca; y ese sacrificio, por lo que tenía de sangriento, fue acepto a los ojos de Dios que apartó de sí con enojo el de Caín, consistente en frutos de la tierra. Y lo que aquí hay de singular y de misterioso es, que el que derrama la sangre en sacrificio expiatorio, toma odio a la sangre y muere por no derramar la del mismo que le mata, mientras que el que rehusa derramarla como signo de expiación, se aficiona a ella hasta el punto de derramar la sangre de su hermano. ¿En qué consiste que derramada de un modo quita las manchas, y derramada del otro modo las pone? ¿En qué consiste que la derraman todos, aunque de diferente manera?

Desde aquella primera efusión de sangre la sangre no dejó de correr, y no corrió nunca sin condenar a unos y sin purificar a otros, conservando siempre entera su virtud condenatoria y su virtud purificante. Todos los hombres que vinieron después de Abel el justo y de Caín el fratricida, se acercaron más o menos a uno de esos dos tipos de aquellas dos ciudades que se gobiernan por leyes contrarias y por gobernadores dife-

rentes, por nombre la ciudad de Dios y la ciudad del mundo; las cuales no son contrarias entre sí porque en una se derrame sangre y en otra no, sino porque en la una la derrama el amor y en la otra la venganza: en la una es ofrecida al hombre y en la otra a Dios en sacrificio expiatorio y en aceptable holocausto.

El género humano, en el que no ha dejado de soplar de todo punto el viento de las tradiciones bíblicas, ha creído siempre con una fe invencible estas tres cosas: que es fuerza que la sangre sea derramada; que derramada de un modo purifica y de otro enloquece. De estas verdades da clarísimos testimonios toda la historia llena con la relación de historias crueles, de conquistas sangrientas, de trastornos y asolamientos de ciudades famosas, de muertes atrocísimas, de víctimas puras puestas en altares humeantes, de hermanos levantados contra hermanos, y ricos contra pobres, y padres contra hijos, siendo la tierra toda a manera de lago que ni los vientos orean, ni seca el sol con sus inmensos ardores. No las atestiguan con menos claridad los sacrificios sangrientos ofrecidos a Dios en todos los altares levantados en la tierra, y por último la legislación de todos los pueblos por la que el que quita la vida ajena está excomulgado, y pierde la suya saliendo de la comunión de los vivientes. En la tragedia de *Orestes*, pone Eurípides en boca de Apolo estas palabras: "No es Elena culpable de la guerra de Troya; su belleza no fue sino el instrumento de que se valieron los dioses para encender la guerra entre dos pueblos, y hacer correr la sangre que había de purificar la tierra manchada con la multitud de los delitos". Por donde se ve que el poeta, eco a un tiempo mismo de las tradiciones populares y de las tradiciones humanas, da a la sangre una secreta virtud de purificación, que está en ella de una manera escondida por una causa misteriosa.

Descansando el sacrificio en la suposición de la existencia de esa causa y de aquella virtud, es claro que la sangre ha debido adquirir esta virtud bajo el imperio de aquella causa, en una época anterior a la de los sacrificios sangrientos; y como estos sacrificios vienen instituidos desde el tiempo de Abel, es una cosa puesta fuera de toda duda que la causa y la virtud de que tratamos son anteriores a Abel y contemporáneas de un gran suceso paradisíaco, en donde esa virtud y su causa han de tener principio necesariamente. Ese gran suceso es la prevaricación adánica. Culpable la carne en Adán y en la carne de Adán la carne de toda la especie, para que la pena tuviese proporción con la culpa, era menester

que cayera en la carne como la culpa misma: de aquí la necesidad de la efusión perpetua de la sangre humana. A la culpa de Adán se había seguido, sin embargo, la promesa de un redentor, y esa promesa, poniendo al Redentor en lugar del culpable, fue poderosa para suspender la sentencia condenatoria hasta que el que había de venir fuera venido. Esto sirve para explicar por qué Abel, depositario por Adán a un mismo tiempo de la sentencia condenatoria y de la suspensión hasta que fuera llegado el sustituto que había de padecer la pena por el culpable, instituyó el único sacrificio que podía ser acepto a los ojos de Dios: el sacrificio conmemorativo y simbólico.

El sacrificio de Abel fue tan perfecto que contuvo en sí por una manera prodigiosa todos los dogmas católicos: por lo que tuvo de sacrificio en general, fue un acto de reconocimiento y de adoración hacia el Dios omnipotente y soberano; por lo que tuvo de sacrificio sangriento, fue la proclamación del dogma de la prevaricación adánica y del de la libertad del prevaricador, que sin el libre albedrío no hubiera sido culpable; y del de la trasmisión de la culpa y de la pena, sin la cual solo Adán hubiera debido darse en sacrificio; y del de la solidaridad, sin el cual no hubiera tenido Abel el pecado por herencia. Al propio tiempo fue con respecto a Dios el reconocimiento de su justicia y del cuidado que tiene de las cosas humanas. Considerado bajo el punto de vista de las víctimas ofrecidas al Señor, fue a un tiempo mismo una conmemoración de la promesa que la dio la pena del verdadero culpable, y de la reversibilidad en virtud de la cual los penados por la culpa de Adán habían de ser hechos salvos por los méritos de otro, y de la sustitución en virtud de la cual uno que había de venir se había de ofrecer en sacrificio por todo el género humano; por último, consistiendo las víctimas en corderos primogénitos y sin mancha, el sacrificio de Abel fue simbólico del sacrificio verdadero, en el cual aquel Cordero mansísimo y purísimo, Hijo único del Padre, se había de ofrecer en santísimo holocausto por los delitos del mundo. De esta manera el Catolicismo todo, que explica y contiene todas las cosas por un milagro de condensación, está explicado y contenido en el primer sacrificio sangriento ofrecido a Dios por un hombre. ¿Qué virtud es esa que está en la religión católica, que la hace dilatarse y condensarse con una dilatación y con una condensación infinitas? ¿Qué cosas son esas que en su inmensa variedad caben todas en un símbolo? ¿Y qué símbolo es ese tan comprensivo y perfecto que contiene

tantas y tales cosas? Tan altas consonancias y armonías, perfecciones tan soberanas y hermosas están de tal manera sobre el hombre, que se adelantan no sólo a todo lo que entendemos, sino también a todo lo que deseamos y a todo lo que fingimos.

Pasando la tradición de padres a hijos, vino a suceder que fue borrándose y oscureciéndose poco a poco en la memoria y en el entendimiento de los hombres. Dios no permitió en su infinita sabiduría que dejaran de resonar de todo punto en la tierra aquellos grandes ecos de las tradiciones bíblicas; pero en medio del tumulto de los pueblos, precipitados los unos sobre los otros, y todos a los pies de los ídolos, esos ecos fueron alterándose y debilitándose hasta perder su magnífica resonancia y convertirse en sonidos vagos, intermitentes y confusos. Entonces fue cuando de la idea vaga de una culpa primitiva radicada en la sangre sacaron los hombres la consecuencia de que era necesario ofrecer a Dios en sacrificio la sangre misma del hombre. El sacrificio dejó de ser simbólico para ser real; y como quiera que en la intención divina no estaba dar eficacia y virtud sino al sacrificio del Redentor solamente, de aquí fue que los sacrificios humanos carecieron de virtud y de eficacia. Aun así y todo, aquellos sacrificios imperfectos e ineficaces contenían en sí virtualmente, por un lado el dogma del pecado original, el de su trasmisión y el de la solidaridad, y por otro, el de la reversibilidad y el de la sustitución, aunque no acertaron a simbolizar ni la sustitución verdadera, ni el verdadero sustituto.

Cuando los antiguos buscaban una víctima limpia de toda mancha e inocente, y la conducían al altar ceñida de flores para que con su muerte aplacara la cólera divina, satisfaciendo la deuda del pueblo, acertaban en mucho y erraban en algo. Acertaban en afirmar que la justicia divina debía ser aplacada, que no podía serlo sino por el derramamiento de sangre, que uno podía satisfacer la deuda de todos, que la víctima redentora había de ser inocente. En todas estas cosas acertaban, como quiera que todas ellas no son otra cosa sino la afirmación implícita de los grandes dogmas católicos. El error estuvo exclusivamente en creer que podía haber un hombre inocente y justificado hasta tal punto y de tal manera que pudiera ser ofrecido eficazmente en sacrificio por los pecados del pueblo, en calidad de víctima redentora. Este solo error, este solo olvido de un dogma católico convirtió al mundo en un lago de sangre: a falta de otros, hubiera bastado por sí solo para impedir el advenimiento de toda

civilización verdadera. La barbarie, y la barbarie feroz y sangrienta, es la consecuencia legitima, necesaria, del olvido de cualquier dogma cristiano.

El error que acabo de señalar, no lo era sino en un solo concepto y bajo cierto punto de vista: la sangre del hombre no puede ser expiatoria del pecado original que es el pecado de la especie, el pecado humano por excelencia; puede ser y es, sin embargo, expiatoria de ciertos pecados individuales: de donde se sigue no solo la legitimidad, sino también la necesidad y la conveniencia de la pena de muerte. La universalidad de su institución atestigua la universalidad de la creencia del género humano en la eficacia purificante de la sangre derramada de cierto modo, y en su virtud expiatoria cuando de ese modo se derrama. *Sine sanguine non fit remissio* (Hebr. 9, 22). Sin la sangre derramada por el Redentor, no se hubiera extinguido nunca aquella deuda común que contrajo con Dios en Adán todo el género humano. En donde quiera que la pena de muerte ha sido abolida, la sociedad ha destilado sangre por todos sus poros. A su supresión en la Sajonia Real se siguió aquella grande y encarnizada batalla de mayo (1848), que puso al Estado en trance de muerte, hasta el punto de verse en el caso de acudir para su remedio a una intervención extranjera. El solo principio de su supresión, proclamado en Francfort en nombre de la patria común, puso las cosas alemanas en mayor desorden y desconcierto que en ningún otro periodo de su turbulentísima historia. A su supresión por el gobierno provisional de la República francesa se siguieron aquellas tremendas jornadas de junio (1848), que vivirán eternamente con todo su horror en la memoria de los hombres; a aquellas hubieran seguido otras con pavorosa y rápida sucesión, si una víctima santa y acepta no se hubiera puesto entre las iras de Dios y los delitos de aquel gobierno culpable y de aquella ciudad pecadora. Hasta dónde pudo llegar la virtud de aquella sangre augusta e inocente, nadie lo sabrá decir y nadie lo sabe; empero, humanamente hablando, puede afirmarse, sin temor de ser desmentido por los hechos, que la sangre volverá a correr en vena abundosa, por lo menos hasta que la Francia entre otra vez bajo la jurisdicción de aquella ley providencial que ningún pueblo desechó jamás impunemente.

No pondré término a este capítulo sin hacer aquí una reflexión que me parece de la mayor importancia: si tales efectos ha producido la supresión de la pena de muerte en los delitos políticos, ¿hasta dónde llegarían sus estragos si la supresión se extendiera a los delitos comunes?

Ahora bien: si hay para mí una cosa evidente, es que la supresión de la una lleva consigo la supresión de la otra en un tiempo más o menos lejano, así como me parece cosa puesta fuera de toda duda que, suprimida la pena de muerte en ambos conceptos, procede la supresión de toda penalidad humana. Suprimir la pena mayor en los delitos que atacan la seguridad del Estado y con ella la de los individuos que le componen, y conservarla en los delitos que se perpetran contra los particulares solamente, me parece una inconsecuencia monstruosa que no puede resistir por largo tiempo a la evolución lógica y consecuente de los acontecimientos humanos. Por otra parte, suprimir como excesiva la pena de muerte en unos y en otros, viene a ser lo mismo que suprimir todo género de penalidad para los delitos inferiores, como quiera que una vez aplicada a los primeros una pena que no sea la de muerte, cualquiera otra que se aplique a los segundos ha de faltar a las reglas de la buena proporción, y ha de ser combatida como opresiva e injusta.

Si la supresión de la pena de muerte en los delitos políticos se funda en la negación del delito político, y si esta negación se saca de la falibilidad del Estado en estas materias, es claro que todo sistema de penalidad viene al suelo; porque la falibilidad en las cosas políticas supone la falibilidad en todas las cosas morales, y la falibilidad en las unas y en las otras lleva consigo la incompetencia radical del Estado para calificar ninguna acción humana de delito. Ahora bien: como esa falibilidad es un hecho, síguese de ahí que en esta materia de la penalidad todos los gobiernos son incompetentes, porque todos son falibles.

Sólo puede acusar de delito el que puede acusar de pecado, y sólo puede imponer penas por el uno el que puede imponerlas por el otro. Los gobiernos no son competentes para imponer una pena al hombre sino en calidad de delegados de Dios, ni la ley humana tiene fuerza sino cuando es el comentario de la ley divina. La negación de Dios y de su ley por parte de los gobiernos, viene a ser la negación de sí propios. Negar la ley divina y afirmar la humana, afirmar el delito y negar el pecado, negar a Dios y afirmar un gobierno cualquiera, es afirmar aquello mismo que se niega y negar aquello mismo que se afirma, es caer en una contradicción palpable y evidente. Entonces sucede que comienza a soplar el cierzo de las revoluciones, el cual no tarda mucho en restaurar el imperio de la lógica que preside a la evolución de los sucesos, suprimiendo

con una afirmación absoluta e inexorable o con una negación absoluta y perentoria las contradicciones humanas.

El ateísmo de la ley y del Estado, o lo que en definitiva viene a ser lo mismo expresado de una manera diferente, la secularización completa del Estado y de la ley, es teoría que no se compone bien con la de la penalidad, viniendo la una del hombre en su estado de apartamiento de Dios, y la otra de Dios en su estado de unión con el hombre.

No parece sino que los gobiernos conocen por medio de un instinto infalible, que sólo en nombre de Dios pueden ser justos y fuertes. Así sucede que cuando comienzan a secularizarse o a apartarse de Dios, luego al punto aflojan en la penalidad como si sintieran que se les disminuye su derecho. Las teorías laxas de los criminalistas modernos son contemporáneas de la decadencia religiosa, y su predominio en los códigos es contemporáneo de la secularización completa de las potestades políticas. Desde entonces acá el criminal se ha ido trasformando a nuestros ojos lentamente, hasta el punto de parecer a los hijos objeto de lástima el mismo que era asunto de horror para sus padres. El que ayer era llamado criminal, hoy pierde su nombre en el de excéntrico o en el de loco. Los racionalistas modernos llaman al crimen desventura. Día vendrá en que el gobierno pase a los desventurados, y entonces no habrá otro crimen sino la inocencia. A las teorías sobre la penalidad de las monarquías absolutas en sus tiempos decadentes se siguieron las de las escuelas liberales que trajeron las cosas al punto y trance en que hoy las vemos: tras las escuelas liberales vienen las socialistas con su teoría de las insurrecciones santas y de los delitos heroicos: ni serán éstas las últimas, porque allá en los lejanos horizontes comienzan a despuntar nuevas y más sangrientas auroras. El nuevo evangelio del mundo se está escribiendo quizás en un presidio. El mundo no tendrá sino lo que merece cuando sea evangelizado por los nuevos apóstoles.

Los mismos que han hecho creer a las gentes que la tierra puede ser un paraíso, las han hecho creer más fácilmente que la tierra ha de ser un paraíso sin sangre. El mal no está en la ilusión; está en que cabalmente en el punto y hora en que la ilusión llegara a ser creída de todos, la sangre brotaría hasta de las rocas duras, y la tierra se trasformaría en infierno. En este oscuro y bajo suelo el hombre no puede aspirar a una ventura imposible, sin ser tan desventurado que pierda la poca dicha que alcanza.

Capítulo VII

Recapitulación. Ineficacias de todas las soluciones propuestas: necesidad de una solución más alta

Hasta aquí hemos visto de qué manera la libertad del hombre y la del ángel, con la facultad de escoger entre el bien y el mal que constituye su imperfección y su peligro, era una cosa no sólo justificada sino también conveniente. Vimos también cómo del ejercicio de esa libertad constituida salió el mal con el pecado, el cual alteró profundísimamente el orden puesto por Dios en todas las cosas, y la manera convenientísima de ser de todas las criaturas. Pasando más adelante, después de habernos dado cuenta de los desórdenes de la creación, nos propusimos demostrar y demostramos, a nuestro entender cumplidamente, que así como al ángel y al hombre dotados del libre albedrío les fue dada la tremenda potestad de sacar el mal del bien y de inficionar todas las cosas, el uno con su rebelión, el otro con su desobediencia, y ambos con su pecado, Dios, para hacer contraste a esta libertad perturbadora, se reservó la potestad de sacar el bien del mal y el orden del desorden, usando de ella larga y convenientemente hasta el punto de poner las cosas en un ser más concertado y perfecto que el que hubieran alcanzado sin los ángeles rebeldes y sin los hombres pecadores. No siendo posible evitar el mal sin suprimir la libertad angélica y la humana, que eran un gran bien, Dios en su infinita sabiduría hizo de modo que el mal, sin ser suprimido, fue trasformado hasta el punto de servir en su mano omnipotente de instrumento de mayores conveniencias y de más altas perfecciones.

Para demostrar lo que a nuestro propósito cumplía, observamos que el fin general de las cosas era manifestar todas a su manera las perfec-

ciones altísimas de Dios, y ser como centellas de su hermosura y magníficos reflejos de su gloria. Consideradas bajo el punto de vista de este fin universal, no nos fue difícil demostrar que de la obediencia humana y de la rebelión angélica se siguieran bienes incomparables, y que así la una como la otra sirvieron para que las criaturas que antes reflejaban solamente la divina bondad y la divina magnificencia, reflejaran también toda la sublimidad de su misericordia y toda la grandeza de su justicia. El orden no fue universal y absoluto sino cuando las criaturas tuvieron en sí todos estos espléndidos reflejos.

De los problemas relativos al orden universal de las cosas, pasamos a los que se refieren al orden general de las cosas humanas; discurriendo por este anchísimo campo, vimos propagarse el mal en la humanidad con el pecado; allí vimos de qué manera la humanidad estuvo en Adán, y cómo la especie fue en el individuo pecadora. Así como el pecado considerado en sí mismo fue poderoso para turbar el orden del universo, lo fue también y con mayor razón para poner en desorden todas las cosas humanas. Para la inteligencia de lo que antes dijimos y de lo que diremos después, conviene advertir aquí que así como el fin universal de las cosas es manifestar las perfecciones divinas, el fin particular del hombre es conservar su unión con Dios, lugar de su alegría y de su descanso; el pecado desordenó las cosas humanas apartando al hombre de esa unión que constituye su fin especial, y desde ese momento el problema, por lo que hace a la humanidad, consiste en averiguar de qué manera el mal puede ser vencido en sus efectos y en su causa: en sus efectos, es decir, en la corrupción del individuo y de la especie con todas sus consecuencias; en su causa, es decir en el pecado.

Dios que es simplicísimo en sus obras porque es perfectísimo en su esencia, vence al mal en su causa y en sus efectos por la secreta virtud de una sola trasformación; pero esta tan radical y portentosa, que por ella todo lo que era mal se muda en bien, y todo lo que era imperfección, en perfección soberana. Hasta aquí hemos venido exponiendo la manera y forma en que Dios trasforma en instrumentos del bien los efectos mismos del mal y del pecado. Procediendo todos ellos de una corrupción primitiva del individuo y de la especie, no son otra cosa ni en la especie ni en el individuo, considerados en sí, sino una desgracia lamentable: quien dice desgracia, dice efecto necesario; y si la causa de donde el efecto se sigue es de aquellas que obran de una manera constante,

quien dice desgracia, tanto quiere decir como desgracia por su naturaleza invencible. Imponiendo la desgracia como una pena, Dios hizo posible su trasformación, por medio de su aceptación voluntaria por parte del hombre. Cuando el hombre ayudado de Dios aceptó heroicamente como una pena justa su desgracia, su desgracia no cambió de naturaleza considerada en sí misma, lo cual sería imposible de todo punto; pero adquiere una nueva y extraña virtud, la virtud expiatoria y purificante. Conservando siempre su invencible identidad, produce efectos que naturalmente no están en ella, siempre que se combina de una manera sobrenatural con la aceptación voluntaria. Esta doctrina consoladora y sublime nos viene a un tiempo mismo de Dios, de la razón y de la historia, constituyendo una verdad racional, histórica y dogmática.

El dogma de la trasmisión de la culpa y de la pena, y el de la acción purificante de la última siendo libremente aceptada, nos llevó como por la mano al examen de las leyes orgánicas de la humanidad, por las cuales se explican cumplidamente todas sus evoluciones históricas y todos sus movimientos. El conjunto de esas leyes constituye el orden humano, y de tal manera le constituyen, que no puede ser ni imaginado de otra manera.

Después de haber expuesto las soluciones católicas sobre estos problemas altísimos y temerosos, de los cuales unos son relativos al orden universal y otros al orden humano, propusimos las soluciones inventadas por la escuela liberal y por los socialistas modernos, y demostramos por una parte las sublimes armonías y consonancias de los dogmas católicos, y por otra las extravagantes contradicciones de las escuelas racionalistas. La impotencia radical de la razón para hallar la solución conveniente de estos problemas fundamentales, sirve para explicar la incoherencia y la contradicción que se observan en las soluciones humanas; y esas contradicciones incoherentes sirven a su vez para demostrar la imposibilidad absoluta en que está el hombre abandonado a sí mismo, de remontarse con sus propias alas a aquellas encumbradas y serenas alturas en donde puso Dios las leyes secretísimas de todas las cosas. De este examen, hasta cierto punto prolijo si se atiende a los estrechos límites de esta obra, resulta demostrado hasta la evidencia: lo primero, que toda negación de un dogma católico lleva consigo la negación de todos los otros dogmas, y al revés, que la afirmación de uno solo lleva consigo la afirmación de todos los dogmas católicos, lo cual es una demostración invencible de que el

Catolicismo es una inmensa síntesis puesta fuera de las leyes del espacio y del tiempo; lo segundo, que ninguna escuela racionalista niega todos los dogmas católicos a la vez, de donde se sigue que todas están condenadas a la inconsecuencia y al absurdo; y lo tercero, que no es posible salir del absurdo y de la inconsecuencia, sin aceptar todas las afirmaciones católicas con una aceptación absoluta, o negarlas todas con una negación tan radical que vaya a parar al nihilismo.

Por último, después de haber examinado cada uno de por sí aquellos dogmas que se refieren al orden universal y al orden humano, consideramos su armonioso y magnífico conjunto en la institución de los sacrificios sangrientos, la cual trae su origen de aquella primera edad que siguió inmediatamente a la gran catástrofe paradisíaca. Allí vimos que esa institución misteriosa es, por un lado, la conmemoración de aquella gran tragedia y de la promesa de un redentor hecha por Dios a nuestros primeros padres; por otro, la encarnación de los dogmas de la solidaridad, de la reversibilidad, de la imputación y de la sustitución; y por último, el símbolo perfectísimo del sacrificio futuro, tal como le habíamos de ver realizado en la plenitud de los tiempos. Puestas en olvido entre las gentes las tradiciones bíblicas, el mundo olvidó el significado propio de aquella institución religiosa que vino corrompiéndose por todas partes: por su corrupción se explica la institución universal de los sacrificios humanos, los cuales dan testimonio a la verdad de la tradición, si bien se apartan de ella en aquellos puntos en que había caído en olvido de las gentes. Con este motivo expusimos el grande error y la grande enseñanza que están juntos en esa institución, que a primera vista parece inexplicable por lo que tiene de profundamente misteriosa. Su grande error está en atribuir al hombre la virtud expiatoria del que le había de sustituir cuando se hubieran cumplido los tiempos, según la voz de las antiguas profecías y de las antiguas tradiciones; su grande enseñanza está en atribuir a la sangre derramada en cierta forma la virtud de aplacar de cierto modo y hasta cierto punto la cólera divina. Por el encadenamiento y la conexión de estas deducciones fuimos a parar al examen de la pena de muerte, universalmente instituida en toda la tierra como una profesión de fe de la virtud que está en la sangre, hecha en todos los tiempos por todo el género humano. Con este motivo interrogamos a las escuelas racionalistas sobre esta materia escabrosa; y en este punto, como en todos los demás, sus respuestas y sus soluciones nos parecieron

contradictorias y absurdas. Llevándolas de contradicción en contradicción, las pusimos en el caso de escoger entre la aceptación de la pena de muerte para los delitos políticos como para los comunes, o la negación radical y absoluta a un tiempo mismo del delito y de la pena.

Llegados este punto de la discusión, sólo nos falta, para ponerla un término dichoso, acercarnos con santo terror y con muda y extática reverencia al misterio de los misterios, al sacrificio de los sacrificios, al dogma de los dogmas. Hasta aquí hemos visto, por una parte, las maravillas del orden divino, por otra la armonía del orden universal, y por último la altísima conveniencia del orden humano; ahora nos cumple subir a cumbre más alta, a la que domina y señorea todas las cumbres católicas. Allí está asentado en toda su majestad, misericordiosa a un mismo tiempo y tremenda, terribilísima y mansísima, Aquel que había de venir y que vino, y que viniendo lo trajo todo a sí, y lo unió en sí con fortísima y amorosísima lazada. Él es la solución de todos los problemas, el asunto de todas las profecías, el figurado en todas las figuras, el fin de todos los dogmas, la confluencia del orden divino, del universal y del humano; la llave de todos los secretos, la luz de todos los enigmas, el prometido por Dios, el deseado de los patriarcas, el aguardado de las gentes, el padre de todos los afligidos, el reverenciado de los coros de las naciones y de los coros angélicos, *alfa* y *omega* de todas las cosas.

El orden universal está en que todo se ordene armoniosamente para aquel fin supremo que impuso Dios a la universalidad de las cosas. El supremo fin de las cosas consiste en la manifestación exterior de las divinas perfecciones. Todas las criaturas cantan la bondad y la magnificencia y la omnipotencia de Dios. Los justificados ensalzan su misericordia, los réprobos su justicia. ¿Cuál criatura, entre las criadas, celebra su amor de una manera especial como los réprobos su justicia y los justificados su misericordia? Y siendo esto así, ¿no se echa de ver claramente la altísima conveniencia de que en el universo, formado para manifestar las divinas perfecciones, se levantara una voz universal ensalzando el divino amor, ese último toque de las perfecciones divinas?

El orden humano está en la unión del hombre con Dios: esa unión no puede realizarse en nuestra condición actual y en nuestro actual apartamiento, sin un esfuerzo gigantesco para levantarnos hasta él. ¿Pero quién pide esfuerzo al que es débil, y quién manda levantarse y subir hasta la cumbre altísima de un monte al que está caído en el valle y lleva

sobre sus hombros el peso de su pecado? Sé que la aceptación heroica y voluntaria de mi dolor y de mi cruz me levantaría sobre mí mismo. ¿Pero cómo he de amar lo que naturalmente aborrezco, y cómo he de aborrecer lo que naturalmente amo, y esto voluntariamente? Me mandan amar a Dios, y siento discurrir por mis venas el amor corrosivo de mi carne. Me mandan andar, y estoy reducido a prisiones. Con mi pecado no puedo merecer, y no puedo apartarme del pecado que me tiene asido, si no me le quitan. Ninguno puede quitármele si no tiene hacia mí un infinito amor anterior a todo merecimiento, y nadie me ama con ese amor infinito. Soy el ludibrio de Dios y la fábula del universo; en vano discurriré por todo el cerco de la tierra, que adonde quiera que vaya irá conmigo mi desventura, y en vano pondré los ojos en ese cielo de metal que jamás hirió mi frente con un rayo de esperanza.

Si todo esto es así, es claro que el edificio católico que venimos levantando laboriosamente viene al suelo, falto de aquella espléndida cúpula que le había de servir de remate y de áncora. Nueva torre de Babel levantada por el orgullo y fabricada sobre arenas frágiles y movedizas, será juguete del temporal y escarnio de los vientos. El orden humano, el orden universal, no son otra cosa sino palabras resonantes; y todos aquellos temerosos problemas que traen a la humanidad pensativa y contristada, quedan en pie y envueltos en su oscuridad invencible, a pesar del vano aparato de las soluciones católicas. Mejor trabadas entre sí que las soluciones de las escuelas racionalistas, su trabazón no es tan perfecta, sin embargo, que pueda resistir al empuje de la razón humana. Si el Catolicismo ni dice más, ni enseña más, ni contiene más que lo que va dicho, contenido y enseñado en aquellas soluciones, el Catolicismo no es más que un sistema filosófico que siendo más acabado que los sistemas anteriores, según todas las probabilidades será menos perfecto que los sistemas futuros. Aun hoy día puede acusársele ya de impotencia notoria para resolver los grandes problemas que se refieren a Dios, al universo y al hombre. Dios no es perfecto, si no ama de una manera infinita; el orden no existe en el universo, si no hay en él nada que manifieste ese amor; y en cuanto al hombre el desorden en que está puesto es tan invencible, que no puede salvarse no siendo amado infinitamente.

Y no se diga que Dios es infinitamente bueno e infinitamente misericordioso, y que el amor va supuesto y como escondido en su infinita bondad y en su infinita misericordia, porque el amor es de por sí cosa tan

principal, que cuando existe, a todas las otras las domina y señorea. El amor no es contenido, es continente; se declara, no se esconde: tal es su condición, que no puede estar en ninguna parte sin que parezca que está solo y que todo lo avasalla. Él lleva de suyo no ordenarse a ningún fin, y ordenar a sí todas las cosas. El que ama, si ama bien, ha de parecer que enloquece; y para ser infinito el amor ha de parecer una infinita locura.

Hay una voz que está en mi corazón y que es mi mismo corazón que está en mí y que es yo mismo, y que me dice: "Si quieres conocer al verdadero Dios, mira el que te ama hasta enloquecer por ti, y al que te ayuda a que le ames hasta enloquecer por Él, y ese es el Dios verdadero; porque en Dios está la bienaventuranza, y la bienaventuranza no es otra cosa sino amar, y padecer desmayos de amor y estar desmayado así perpetuamente". Nadie me llame a sí si no me ama, porque no responderé a su llamamiento. Mas si la voz que escucho es voz de amor, "heme aquí", diré al punto, y seguiré a mi amado sin preguntarle ni adónde va, ni a qué parte me lleva; porque adonde quiera que me lleve y adonde quiera que vaya, hemos de estar él y yo y nuestro amor; y nuestro amor, él y yo somos el cielo. Yo quisiera amar así, y sé que no puedo amar así, y que no tengo a quien amar de esta manera, y aun por eso me deshago y me atormento en un cerco sin salida. ¿Quién me sacará de este cerco que me ahoga, y me dará alas como de paloma para discurrir por otras regiones y para subir a otras alturas?

Capítulo VIII

De la encarnación del Hijo de Dios y de la redención del género humano

De dos problemas dijimos que estaban por resolver para que pudiera constituirse de todo punto así el orden universal como el humano: Dios sacó el bien de la prevaricación primitiva, la cual le sirvió de ocasión para manifestar dos de sus más grandes perfecciones: su infinita justicia y su infinita misericordia. No era esto bastante sin embargo: convenía además, para que en las cosas de la creación, y especialmente en las humanas, hubiera aquel orden y concierto que atestiguan la presencia de Dios en todas sus obras, que el pecado mismo de la prevaricación fuera borrado de todo punto; como quiera que cualquiera que fuese el bien que Dios sacara de él, quedando subsistente, quedaba en pie, y como desafiando todo el divino poder, el mal por excelencia. Por otra parte, nada conviene más a la misericordia infinita de Dios, sino ayudar con mano a un mismo tiempo potentísima y clementísirna la invencible flaqueza del hombre, para que de tal manera se levantara sobre su miserable condición, que pudieran trasformarse en instrumento de su propia salvación las consecuencias de su pecado. Borrar el pecado y fortificar el pecador hasta el punto que pudiera levantarse libre y meritoriamente estando caído, éste es el gran problema que es necesario resolver, aun después de resueltos todos los otros, si el Catolicismo ha de ser otra cosa que uno de los muchos sistemas laboriosamente imperfectos que vienen dando testimonio de la profunda y radical impotencia de la razón humana.

El Catolicismo resuelve estos dos grandes problemas por el más alto e inefable, e incomprensible y glorioso de todos sus misterios: en ese altísimo misterio están juntas todas las divinas perfecciones. En él está Dios

con su espantable omnipotencia, con su perfecta sabiduría, con su maravillosa bondad, con su terribilísima justicia, con su altísima misericordia, y sobre todo con aquel inefable amor que domina y señorea todas sus otras perfecciones, el cual manda con imperio a un tiempo mismo a su misericordia ser misericordiosa, a su justicia ser justa, a su bondad ser buena, a su sabiduría ser sabia y a su omnipotencia ser omnipotente; porque Dios no es ni omnipotencia, ni sabiduría, ni bondad, ni justicia, ni misericordia: Dios es amor, y nada más que amor; pero ese amor es de suyo omnipotente sapientísimo, buenísimo, justísimo y misericordiosísimo.

El amor fue el que mandó a su misericordia dar al hombre prevaricador y caído la esperanza, con aquella divina promesa de un futuro redentor que vendría al mundo para tomar en sí y para vencer al pecado. El amor fue el que le prometió en el paraíso, el que le envió a la tierra y el que vino; el amor fue el que tomó carne humana, y vivió vida de hombre mortal, y murió muerte de cruz, y resucitó después en su carne y en su gloria. En el amor y por el amor somos salvados todos los que somos pecadores.

El gloriosísimo misterio de la Encarnación del Hijo de Dios, es el único título de nobleza que tiene el género humano. Lejos de causarme maravilla el desprecio que los racionalistas modernos muestran hacia el hombre, si hay alguna cosa que ni alcanzo a explicar ni puedo concebir, es la atentada prudencia y la tímida mesura con que proceden en este negocio. Tomando al hombre despeñado ya por su culpa de aquel primitivo estado en que le puso Dios, de justicia original y de gracia santificante, examinado por dentro en su constitución orgánica, imperfectísima y contradictoria, y cuando se consideran la ceguedad de su entendimiento, la flaqueza de su voluntad, los torpes arrebatos de su carne, el ardor de sus concupiscencias y la perversidad de sus inclinaciones, no acierto a concebir ni a explicar esa parsimonia de vilipendios y esa mesura en los desdenes. Si Dios no ha tomado la naturaleza humana, si tomándola en sí no la ha levantado hasta sí, y si levantándola hasta sí no ha dejado en ella un rastro luminoso de su nobleza divina, es fuerza confesar que para expresar la vileza humana faltan vocablos en los idiomas de las gentes. Yo de mí sé decir, que si mi Dios no hubiera tomado carne en las entrañas de una mujer, y si no hubiera muerto en una cruz por todo el linaje humano, el reptil que piso con mis pies sería a mis ojos menos despreciable que el hombre. Aun así y todo, el punto de fe que más abruma con

su peso a mi razón, es ese de la nobleza y dignidad de la especie humana, dignidad y nobleza que quiero entender y no entiendo, y que quiero alcanzar y no alcanzo. En vano aparto los ojos llenos de espanto y de horror de los anales del crimen, para ponerlos en esferas más altas y en regiones más serenas. En vano traigo a mi memoria aquellas levantadas virtudes de los que el mundo llama héroes, y de que están llenas las historias, porque mi conciencia levanta su voz y me dice que todas esas heroicas virtudes se resuelven en vicios heroicos, los cuales se resuelven a su vez en un orgullo ciego o en una ambición insensata. El género humano aparece a mi vista como una inmensa muchedumbre puesta a los pies de sus héroes que son sus ídolos; y los héroes, como ídolos, que se adoran a sí propios. Para creer yo en la nobleza de esas estúpidas muchedumbres, ha sido necesario que Dios me la revele. Ninguno puede negar esa revelación y afirmar su propia nobleza. ¿De dónde sabe que es noble si Dios no se lo ha dicho? Una cosa excede mi razón y me confunde: que haya quien piense que se necesita una fe menos robusta para creer en el incomprensible misterio de la dignidad humana, que para creer en el misterio adorable de un Dios hecho hombre, por la virtud del Espíritu santo, en las entrañas de una virgen. Esto prueba que el hombre vive siempre sujeto a la fe, y que cuando parece que deja la fe por su propia razón, no hace más sino dejar la fe de lo que es divinamente misterioso, por la fe de lo que es misteriosamente absurdo.

La encarnación del Hijo de Dios fue convenientísima, no solamente en calidad de manifestación soberana de su infinito amor, en el cual está la perfección, si puede decirse así, de las divinas perfecciones, sino también en virtud de otras profundas y altísimas consecuencias. El orden supremo de las cosas no puede concebirse, si las cosas todas no se resuelven en la unidad absoluta. Ahora bien: sin aquel prodigioso misterio, la creación era doble y el universo un dualismo, símbolo de un antagonismo perpetuo, contradictorio del orden. De un lado estaba Dios, tesis universal, y de otro las criaturas, su universal antítesis. El orden supremo exigía una síntesis tan poderosa y tan ancha, que bastara a conciliar por medio de la unión la tesis y la antítesis del Criador y las criaturas. Que esta es una de las leyes fundamentales del orden universal se ve claro, cuando se considera que ese mismo misterio que en Dios nos causa maravilla, sin admirarnos está patente en el hombre. El hombre, considerado bajo este punto de vista, no es otra cosa sino una síntesis compuesta de una esen-

cia incorpórea que es la tesis, y de una antítesis que es su sustancia corpórea. El mismo ser que considerado como un compuesto de espíritu y de materia es una síntesis, no es más que una antítesis que es necesario reducir a la unidad por medio de una síntesis superior, juntamente con la tesis que le contradice, cuando se le considera en calidad de criatura. La ley de la reducción de la variedad en la unidad, o lo que es lo mismo, de todas las tesis con sus antítesis, en una síntesis suprema, es una ley visible e indeclinable. La dificultad aquí está sólo en hallar esa suprema síntesis. Estando de un lado Dios y de otro todas las cosas criadas, es una cosa evidente que aquí la síntesis conciliadora no puede buscarse fuera de estos términos, fuera de los cuales no hay nada que se pueda imaginar, siendo como son universales y absolutos. La síntesis, pues, había de encontrarse en las criaturas o en Dios, en la antítesis o en la tesis, o bien en una y en otra simultánea o sucesivamente.

Si el hombre hubiera permanecido quieto en aquel estado excelente y en aquella condición nobilísima en que fue puesto por Dios, la variedad hubiera ido a perderse en la unidad, y la antítesis creada se hubiera unido con la tesis creadora en una suprema síntesis por la deificación del hombre. A esta deificación futura fue dispuesto por Dios cuando le adornó con la justicia original y con la gracia santificante. El hombre, en uso de su libertad soberana, se despojó de aquella gracia y renunció a aquella justicia; y despojándose de la una y renunciando a la otra puso impedimento a la divina voluntad, renunciando a su deificación voluntariamente. Empero la libertad humana que es poderosa para impedir el cumplimiento de la voluntad de Dios en lo que tiene de relativo, no lo es para impedir la realización de esa misma voluntad en lo que tiene de absoluto. La reducción de la variedad en la unidad, eso era lo que había de absoluto en la voluntad divina; la reducción por medio exclusivo de la deificación del hombre, eso es lo que había en ella de relativo y contingente; lo cual quiere decir que Dios quiso el fin con una voluntad absoluta, y el medio de alcanzar ese fin con una voluntad relativa; y en esto, como en todo, resplandece la sabiduría de Dios con un resplandor inefable. En efecto, sin lo que había en su voluntad de absoluto, Dios no hubiera sido soberano, y sin lo que había de relativo en ella, no hubiera sido posible la libertad humana; por el contrario, por lo que en su voluntad hubo a un tiempo mismo de absoluto y relativo, de contingente y de necesario, pudieron coexistir y coexistieron la soberanía de

Dios y la libertad del hombre. En calidad de soberano, Dios decretó aquello que había de ser; en calidad de libre, el hombre determinó que aquello que había de ser no sería de cierta manera.

Entonces sucedió que el orden universal querido por Dios con una voluntad absoluta, hubo de realizarse por la humanización inmediata de Dios, no pudiendo realizarse por la deificación inmediata del hombre, la cual fue de todo punto imposible, primero, con una imposibilidad relativa a causa de su voluntad, y después con una imposibilidad absoluta a causa de su pecado.

Ya en otra ocasión me propuse demostrar, y demostré cumplidamente, cuán grande es el alcance y la universalidad de las soluciones divinas, las cuales, al revés de lo que se observa en las humanas, no suprimen un obstáculo para ir a dar en otro mayor, ni resuelven una dificultad para caer en otro mal grande, ni esclarecen un problema bajo un punto de vista para dejarle más oscuro que antes, mirándole por otro lado; sino que, por el contrario, suprimen de una vez todos los obstáculos, resuelven a un tiempo mismo todas las dificultades, y esclarecen todos los problemas de un solo golpe con un esclarecimiento simplicísimo. Y esto que se observa en todas las divinas soluciones, se observa más particularmente todavía en esta que tratamos relativa al misterio adorable de la Encarnación del Hijo de Dios; porque al propio tiempo que fue el medio soberano de reducirlo todo a la unidad, condición divina del orden en el universo, fue también un medio maravilloso de restaurar el orden en la humanidad caída. La imposibilidad radical en que quedó el hombre de volver por sí solo a la amistad y gracia de Dios, después del pecado, está confesada por aquellos mismos que niegan el Catolicismo en la mayor parte de sus dogmas. Mr. Proudhon, el hombre más docto de las escuelas socialistas, no vacila en afirmar que, supuesto el pecado, la redención del hombre por los méritos y trabajos de Dios era de todo punto necesaria, como quiera que el hombre pecador no podía ser de otra manera redimido. Por lo que hace a los católicos, no vamos tan allá, afirmando solamente que esta manera de redención, sin ser ni necesaria ni la única posible, es sin embargo adorable y convenientísima.

Por aquí se ve que Dios se dio traza para vencer con una misma industria, así el obstáculo que se oponía a la realización del orden universal, como el que impedía el orden humano. Haciéndose hombre sin dejar de ser Dios, unió sintéticamente a Dios y al hombre; y como en el

hombre estaban ya sintéticamente unidas la esencia espiritual y la sustancia corpórea, resultó de aquí que Dios hecho hombre reunió en sí, por una altísima manera, por un lado las sustancias corpóreas y las esencias espirituales, y por otro al Criador de todo con todas sus criaturas. Al propio tiempo, padeciendo y muriendo voluntariamente por el hombre, echó sobre sí, quitándosele a él, aquel pecado primitivo por el cual padeció corrupción y fue condenada a muerte en Adán toda su raza.

Bajo cualquier punto de vista que se considere este gran misterio, ofrece, al que se para y le mira, las mismas maravillosas conveniencias. Si todo el linaje humano padeció condenación en Adán, nada más razonable y conveniente sino que todo él se salvara en otro Adán más perfecto, habiendo sido condenados como lo fuimos por la ley de la solidaridad que fue ley de justicia; nada más razonable y conveniente sino que fuéramos hechos salvos por la ley de la reversibilidad que es una ley de misericordia. El padecer por los pecados de un representante no hubiera sido cosa justa y conveniente, si no nos hubiera sido dado el merecer por los méritos de un sustituto. Nada más ajustado a ley de razón, sino que, siéndonos imputables los pecados de aquél, los méritos de éste nos sean reversibles. Y con esto se responde a los que llenos de arrogante soberbia mueven la lengua contra Dios por la condenación con que fuimos condenados todos en la cabeza de nuestros primeros padres; porque, aun suponiendo por vía de argumentación que en nuestros primeros padres no hubiéramos sido todos pecadores, ¿con cuál derecho se queja de haber sido condenado en un representante, el que ha sido hecho salvo por un sustituto? Volverse contra Dios por la ley de los pecados imputables, sin acordarse de aquella otra que la completa y la explica, por la cual los méritos ajenos nos son reversibles, es grande temeridad, porque es insigne mala fe o torpe ignorancia, y en todo caso calificada locura.

Restablecido el orden en el universo por la unión de todas las cosas en Dios, y el orden en la humanidad en cuanto estaba impedido por el pecado, sólo falta para restablecer el segundo completamente, por una parte poner al hombre en estado de levantarse sobre sí mismo hasta el punto de aceptar las tribulaciones con una aceptación voluntaria, y por otra dar a esa aceptación una virtud meritoria. A ambas cosas ocurrió Dios con este divino misterio, en sus consecuencias fecundísimo y en sí mismo admirable. La sangre preciosísima derramada en el Calvario, no

solo borró nuestra culpa y satisfizo nuestra pena, sino que por su inestimable valor nos puso, siéndonos aplicada, en estado de merecer galardones; por ella se nos dieron dos gracias juntamente: la que consiste en aceptar la tribulación, y aquella en virtud de la cual la aceptación, alegremente aceptada en el Señor y por el Señor, adquiere una virtud meritoria. En esto consiste la suma de la religión católica: en creer con firmísima fe que naturalmente nada podemos, y que lo podemos todo en aquel y por aquel que nos fortifica. Todos los otros dogmas sin éste son puras abstracciones desnudas de toda virtud y eficacia. El Dios católico no es un Dios abstracto, ni un Dios muerto; es un Dios vivo y personal que obra perpetuamente fuera de nosotros y en nosotros; que al mismo tiempo que está en nosotros contenido, nos circunda y nos contiene. El misterio que nos mereció la gracia, sin la cual andamos como perdidos y en tinieblas, es el misterio por excelencia; todos los otros son adorables, encumbrados y altísimos; éste solo el encumbrado, porque sobre él no hay ninguna cumbre; el altísimo, porque sobre él no hay ninguna altura; y porque sobre él no hay nada digno de adoración, el adorable.

El día eternamente alegre y eternamente lloroso en que el Hijo de Dios hecho hombre fue puesto en una cruz, todas las cosas a la vez entraron en orden, y en ese orden divino la cruz se levantó sobre todas las cosas criadas. De ellas, unas manifestaban la bondad de Dios, otras su misericordia, otras su justicia. Sólo la cruz fue el símbolo de su amor y la prenda de su gracia. Por ella confesaron los confesores y fueron castas las vírgenes, y vivieron vida angélica los padres del yermo, y fueron los mártires testigos firmes que pusieron sus vidas al cuchillo con varonil y constantísimo semblante. Del sacrificio de la cruz procedieron aquellas portentosas energías con que los flacos asombraron a los fuertes, con que los proscriptos y desarmados subieron al Capitolio, con que unos pobres pescadores vencieron al mundo. Por la cruz alcanzan victoria todos los que vencen, y esfuerzo todos los que combaten, y misericordia todos los que la piden, y amparo todos los desamparados, y alegría todos los tristes, y consuelo todos los que lloran. Desde que se levantó la cruz en los aires, no hay hombre ninguno que no pueda vivir en el cielo aun antes de dejar en la tierra sus mortales despojos; porque si aún vive aquí por la tribulación, está ya allí por la esperanza.

Capítulo IX

Continuación del mismo asunto. Conclusión de este libro

Este es aquel único sacrificio de inestimable valor, a que se refieren como a su fin todos los otros de que hacen mérito las historias y las fábulas de todas las gentes. Este es aquel que querían significar así el pueblo judío como los pueblos gentiles en sus sangrientos holocaustos, y que figuró Abel de una manera cumplida y aceptable cuando ofreció a Dios los primogénitos y más limpios entre todos sus corderos. El verdadero altar había de ser una cruz, y la verdadera víctima un Dios, y el verdadero sacerdote ese mismo Dios a un mismo tiempo Dios y hombre, pontífice augusto, sacerdote perpetuo, víctima perpetua y santa, el cual vino a cumplir en la plenitud de los tiempos lo que prometió a Adán en los tiempos paradisíacos, fiel cumplidor de su promesa y guardador de su palabra; porque así como no amenaza en vano, no promete tampoco vanamente. Amenazó al hombre libre con el desheredamiento, y desheredó al hombre libre y culpable; le prometió luego un redentor, y vino Él mismo a redimirle.

Con su presencia se esclarecen todos los misterios, se explican todos los dogmas y se cumplen todas las leyes. Para que se cumpla la de la solidaridad, toma en sí todos los dolores humanos; para que la de la reversibilidad se cumpla, derrama por el mundo en copioso raudal todas las gracias divinas alcanzadas con su pasión y con su muerte. Dios en Él se hace hombre de una manera tan perfecta, que sobre Él vienen impetuosas todas las iras de Dios, y el hombre se hace en Él tan perfecto y tan divino, que en Él caen sobre el hombre todas las divinas misericordias, como en lluvia delgada y apacible. Para que el dolor fuera santísimo,

padeciendo santificó el dolor; y para que su aceptación fuera meritoria, le aceptó con una aceptación voluntaria. ¿Quién sería fuerte para ofrecer a Dios su voluntad en holocausto, si Él no hubiera hecho entera dejación de la suya para hacer la de su santísimo Padre? Quién hubiera podido subir hasta la cumbre de la humildad, si el pacientísimo y humildísimo Cordero no hubiera subido antes por secretos caminos a esa aspérrima cumbre? ¿Y quién, remontando aún más su vuelo, hubiera podido encumbrar montes bravos sobre montes bravos, hasta llegar al altísimo del divino amor, si Él no los hubiera encumbrado todos uno por uno, dejando enrojecidas sus laderas con la púrpura de su sangre, y dando a sus zarzas en despojos sus blanquísimos y purísimos bellones, afrenta de la nieve? ¿Quién sino Él hubiera podido enseñar a los hombres, que al otro lado de esas abruptas y gigantescas montañas, con sus cumbres al cielo y sus valles al abismo, caen praderas alegres y tendidas, donde son benignos los aires, puros los cielos, mansas y limpias las aguas, suavísimos todos los rumores, verdes todos los campos, inefables todas las armonías, perpetuas todas las frescuras; donde la vida es verdadera vida que nunca acaba, y el placer verdadero placer que nunca cesa, y el amor verdadero amor que nunca se extingue; donde hay perpetuo descanso sin ocio, reposo perpetuo sin fatiga, y donde se confunden por una altísima manera lo que tiene de dulce la posesión y lo que hay de bello en la esperanza?

El Hijo de Dios, hecho hombre y puesto por el hombre en una cruz, es a un mismo tiempo la realización de todas las cosas perfectas representadas en todos los símbolos y figuradas en todas las figuras, y la figura y el símbolo universal de todas las perfecciones. El Hijo de Dios, hecho hombre, así como es Dios y hombre a un tiempo mismo, es la idealidad y la realidad juntas en uno. La razón natural nos dice y la experiencia diaria nos enseña que el hombre no puede llegar en ningún arte, ni en ninguna cosa a aquella perfección relativa a que le es dado subir, si no tiene delante de los ojos un modelo acabado de una perfección más alta. Para que el pueblo de Atenas adquiriera aquel instinto admirable para descubrir con una mirada simplicísima lo que en las obras del ingenio había de literariamente bello o de artísticamente sublime, y lo que había de bellamente heroico en las acciones humanas, fue de todo punto necesario que tuviera siempre delante de sus ojos las estatuas de sus prodigiosos artistas, los versos de sus sublimes poetas y las acciones heroicas de sus

grandes capitanes. El pueblo de Atenas, tal como fue, supone necesariamente sus artistas, sus poetas y sus capitanes, tales como habían sido; y estos, a su vez, no llegaron a tan atrevidas alturas sin poner los ojos en alturas más eminentes. Todos los capitanes griegos alcanzaron a donde alcanzaron, porque pusieron los ojos en Aquiles puesto en la cumbre altísima de la gloria. Todos aquellos grandes artistas y aquellos eminentísimos poetas no fueron grandes y eminentes, sino porque tenían puestos los ojos en la *Ilíada* y en la *Odisea*, tipos inmortales de la belleza artística y literaria. Los unos y los otros no hubieran existido jamás sin poner la vista en Homero, magnífica personificación de la Grecia artística, literaria y heroica.

Esta ley en virtud de la cual todo lo que hay en las muchedumbres está de una manera más perfecta en una aristocracia, y de una manera incomparablemente más perfecta y más alta en una persona, es tan universal, que puede ser considerada en razón como ley de la historia. Esta ley está sujeta a su vez a ciertas condiciones indeclinables como ella misma y necesarias. Así, por ejemplo, es condición indeclinable de todas esas personificaciones heroicas que pertenezcan a un tiempo mismo a la asociación especial que personifican, y a otra general y superior a la que en ellas viene personificada. Aquiles, Alejandro, César, Napoleón, así como Homero, Virgilio y Dante, son todos a un tiempo mismo ciudadanos de dos ciudades diferentes, de las cuales una es local y otra general, una es inferior y otra superior: en la superior viven juntos con cierta manera de igualdad, en la inferior domina cada uno de ellos con un imperio absoluto; en la superior son ciudadanos, en la inferior emperadores. Esa ciudad superior, en la que todos tienen un derecho igual de ciudadanía, se llama la humanidad, y la inferior en que imperan, se llama aquí París, allí Atenas y allá Roma.

Ahora bien: así como los pueblos, esas ciudades inferiores se condensan en una persona en la cual están como de relieve y de una manera especial sus perfecciones y virtudes, de la misma manera fue cosa convenientísima que esa ley universal de la personificación típica se cumpliera con respecto a aquella ciudad superior que lleva por nombre el género humano. Las excelencias de esta ciudad, excelente sobre todas, llevaba consigo la conveniencia de una personificación superior a las demás personificaciones, así como ella misma era superior a todas las otras ciudades, y que fuera por lo tanto altísima, excelentísima y perfec-

tísima. Ni bastaba esto solo, porque para que se cumpliera la ley en todos sus puntos era conveniente que la persona en quien se condensara la humanidad reuniera en su unidad personal dos naturalezas diferentes: por la una había de ser hombre, y por la otra había de ser Dios; porque Dios sólo es superior al hombre. Y no se diga que para el cumplimiento de esta ley hubiera bastado la encarnación de un ángel; como quiera que considerado el hombre como compuesto de un alma espiritual y de una sustancia corpórea, participa a un tiempo mismo de la naturaleza física y de la angélica, siendo como la confluencia de todas las cosas creadas esto supuesto, es evidente que la persona que había de condensar así la naturaleza humana, había de condensar en sí toda la creación; de donde se sigue que siendo en cuanto hombre todo lo creado, había de ser Dios para ser al mismo tiempo otra cosa. Por último, para que la ley que venimos exponiendo se cumpliera del todo, era menester que la misma persona que en la ciudad inferior dominaba con imperio, fuera como ciudadano y nada más en la ciudad más perfecta; por eso el Dios hecho hombre es único en el imperio de todas las cosas creadas, mientras que en el tabernáculo habitado por la divina esencia es la persona del Hijo en todo igual a la persona del Padre y a la del Espíritu Santo.

Grande sería el error de los que creyeran que tengo por invencible esta argumentación y por perfectas estas analogías. Suponer que el hombre puede ver claro en estos hondos misterios, es insigne ceguedad; y el solo propósito de apartar los vetos divinos que los cubren me parece necia arrogancia, desatino y locura. No hay rayo de luz tan poderoso que baste a iluminar lo que Dios escondió en el impenetrable tabernáculo que está defendido por las divinas tinieblas. Mi propósito aquí es solamente demostrar, con una demostración vigorosa, que lejos de ser increíble lo que Dios nos manda creer, es no sólo creíble sino también razonable. Yo creo que la demostración puede llevarse hasta los límites de la evidencia, siempre que se reduzca a poner en claro esta verdad: que todo el que deja la fe va a parar al absurdo, y que las tinieblas divinas son menos oscuras que las tinieblas humanas. No hay dogma ni misterio católico que no reúna en sí estas dos condiciones necesarias para que sea razonable una creencia, conviene a saber: la primera, explicarlo todo satisfactoriamente siendo aceptados; la segunda, ser ellos mismos explicables y comprensibles hasta cierto punto. No hay hombre ninguno de sana razón y de recta voluntad que no se dé a sí mismo el testimonio, por una parte, de su

impotencia radical para llegar por sí hasta el descubrimiento de las verdades reveladas, y por otra, de su maravillosa aptitud para explicar todas esas verdades de una manera relativamente satisfactoria. Esto serviría para demostrar que la razón no ha sido dada al hombre para descubrir la verdad, sino para explicársela a sí mismo cuando se la muestran, y para verla cuando se la ponen delante. Tan grande es su miseria, y su indigencia intelectual tan lamentable, que hoy día es y no está cierto todavía de la primera cosa que hubiera debido averiguar, si en el plan divino hubiera entrado que pudiera averiguar por sí alguna cosa. Dígaseme, si no, si hay algún hombre que haya llegado a averiguar con certeza qué cosa es su razón, para qué la tiene, de qué le sirve y hasta dónde alcanza; y como veo, por una parte, que ésta es la letra A de este alfabeto, y por otra, que van ya corriendo seis mil años desde que comenzó a balbucirla, sin que haya acertado a pronunciarla, me creo autorizado para afirmar que ese alfabeto no ha sido hecho para ser deletreado por el hombre, ni el hombre para deletrear en ese alfabeto.

Volviendo a anudar el hilo de este discurso diré que era cosa excelentísima y convenientísima que la humanidad entera tuviera delante un modelo universal de universal e infinita perfección, así como las varias asociaciones políticas han tenido siempre uno, de donde han sacado, como de su fuente, aquellas dotes y excelencias especiales en que se han aventajado a los demás en los períodos gloriosos de su historia. A falta de otras razones, esta bastaría por sí sola para explicar el gran misterio que tratamos, como quiera que sólo Dios podía servir de acabado ejemplar y de modelo perfectísimo a todas las gentes y naciones. Su presencia entre los hombres, su doctrina maravillosa, su vida santísima, sus tribulaciones sin cuento, su pasión llena de ignominia y oprobios, y su cruelísima muerte, que todo lo acaba y lo corona, son las únicas cosas que pueden explicar la altura prodigiosa a que subió el nivel de las virtudes humanas. En las sociedades que caen al otro lado de la cruz hubo héroes, en la gran sociedad católica ha habido santos, y los héroes paganos son a los santos del Catolicismo, guardada la debida proporción y con las reservas convenientes, lo que las varias personificaciones de los pueblos a la personificación absoluta de la humanidad en la persona de un Dios hecho hombre por el amor de los hombres. Entre esas varias personificaciones y esta personificación absoluta hay una distancia infinita, entre los héroes y los santos una distancia inconmensurable; ninguna

cosa más natural sino que, siendo infinita la primera, fuera inconmensurable la segunda.

Eran los héroes hombres que con la ayuda de una pasión carnal elevada hasta su última potencia obraban cosas extraordinarias. Los santos son hombres que, habiendo dado de mano a todas las pasiones carnales, ponen el constantísimo pecho, exentos de toda ayuda carnal, a la impetuosa corriente de todos los dolores. Los héroes, poniendo en una exaltación febril todas sus fuerzas propias, acometían con ellas a los que les hacían oposición y contraste. Los santos comenzaron siempre por hacer dejación de sus propias fuerzas, y estando así desamparados y desnudos entraron en batalla a un mismo tiempo consigo mismos y con todas las potencias humanas e infernales. Proponíanse los héroes alcanzar gloria muy alta y claro renombre entre las gentes. Miraron los santos como cosa de menos valer el vano decir de las generaciones humanas, pusieron en olvido el cuidado de su nombre y de su gloria, y dejada a un lado como cosa vil su propia voluntad, lo pusieron todo y se pusieron a sí mismos en mano de Dios, teniendo por cosa gloriosísima y excelentísima tomar la librea de siervos suyos. Eso fueron los héroes y eso fueron los santos: a unos y otros les salió al revés de lo que pensaban; porque los héroes que pensaron henchir la tierra, cuan grande es, con la gloria de su nombre, han caído en profundísimo olvido entre las muchedumbres, mientras que los santos que sólo ponían los ojos en el cielo, son honrados y reverenciados aquí abajo por pueblos, emperadores, pontífices y reyes. ¡Cuán grande es Dios en sus obras y cuán maravilloso en sus designios! Piensa el hombre que él es el que va, y es Dios el que le lleva. Piensa que va a dar a un valle, y sin saber cómo se encuentra en un monte. Éste piensa que gana la gloria, y cae en el olvido; aquél busca en el olvido refugio y descanso, y se halla de súbito como ensordecido con el clamor de las gentes que cantan su gloria. Todo lo sacrificaron los unos a su nombre, y nadie se llama como ellos: su nombre acabó con ellos mismos. Sus nombres fueron la primera cosa que pusieron los otros como ofrenda en el altar de su sacrificio, y esto hasta el punto de borrarlos de su propia memoria. Pues bien: esos nombres que ellos olvidaron y escarnecieron, van pasando de padres a hijos y de generación en generación como una gloriosísima reliquia y una riquísima herencia. No hay católico ninguno que no se llame como un santo. Así se cumple todos los

días aquella divina palabra que anunció la humillación de los soberbios y la exaltación de los humildes.

Así como entre Dios hecho hombre y los reyes de la humana inteligencia hay una distancia infinita, y entre los héroes y los santos una distancia inconmensurable, entre las muchedumbres católicas y las gentiles y entre los que capitanean y guían a las unas y a las otras, hay una inmensa distancia, como quiera que todas las copias se ordenan a sus modelos. La Divinidad con su presencia produce la santidad; la santidad de los más eminentes es, a su vez, causa, por un lado, de la virtud de los medianos, y por otro, del buen sentido de los menores. Por eso se observa que no hay pueblo ninguno que no tenga buen sentido siendo católico, ni gentil que tenga lo que se llama el buen sentido, es decir, aquella sana razón que ve cada cosa como es en sí y en su propio lugar, con una simple mirada. Lo cual no causará maravilla al que considere que siendo el Catolicismo el orden absoluto, la verdad infinita y la perfección perfecta, sólo en él y por él se ven las cosas en sus esencias íntimas, y en el lugar que ocupan, y en la importancia que tienen, y en la maravillosa ordenación en que vienen ordenadas. Sin el Catolicismo no hay buen sentido en los menores, ni virtud en los medianos, ni santidad en los eminentes; porque el buen sentido, la virtud y la santidad en la tierra suponen un Dios hecho hombre, ocupado en enseñar la santidad a las almas heroicas, la virtud a las firmes, y en enderezar la razón de las descaminadas muchedumbres envueltas en tinieblas y sombras de muerte.

Ese maestro divino es aquel ordenador universal que sirve de centro a todas las cosas: por esta razón, por cualquier lado que se le mire y por cualquier aspecto que se le considere, se le ve siempre en el centro. Considerado como Dios y como hombre a un tiempo mismo, es aquel punto céntrico en que se juntan en uno la esencia criadora y las sustancias creadas. Considerado solamente como Dios, Hijo de Dios, es la segunda persona, es decir, el centro de las tres personas divinas. Considerado solamente como hombre, es aquel punto central en que se condensa con misteriosa condensación la naturaleza humana. Considerado como Redentor, es aquella persona central sobre la cual vienen a un tiempo mismo todas las divinas gracias y todos los divinos rigores. La redención es la gran síntesis en la que se concilian y se juntan la divina justicia y la divina misericordia. Considerado a un tiempo mismo como Señor de cielos y tierra, y como nacido en un pesebre, y viviendo vida desnuda, y

padeciendo muerte de cruz, es aquel punto central en que se juntan para conciliarse en una síntesis superior todas las tesis y todas las antítesis en su perpetua contradicción y en su variedad infinita. El es el indigentísimo y el opulentísimo, el siervo y el rey, el esclavo y el señor; está desnudo y vestido con vestiduras resplandecientes, obedece a los hombres y manda a los astros, no tiene pan para aplacar su hambre, ni agua para templar su sed, y manda a las rocas que revienten y los panes que se multipliquen, para que viva el pueblo y para que tengan hartura las muchedumbres. Los hombres le afrentan y los serafines le adoran; en un mismo instante, obedientísimo y potentísimo, muere porque le mandan morir, y manda al velo del templo que se rompa, a los sepulcros que se abran, a los muertos que resuciten, al Buen Ladrón que le siga, a la naturaleza toda que pierda el sentido, y al sol que encoja sus rayos. Viene en medio de los tiempos, anda en medio de sus discípulos, nace en el punto central de dos grandes mares y de tres inmensos continentes. Es ciudadano de una nación que guarda el justo medio entre las del todo independientes y las del todo sujetas; se llama a sí propio el camino, y todo camino es centro; se llama la verdad, y la verdad ocupa el medio de las cosas; es la vida, y la vida que es lo presente, es el medio entre lo pasado y lo futuro; pasa la vida entre los aplausos y los vituperios, y muere entre dos ladrones.

Y por eso fue a un tiempo mismo escándalo para los judíos y locura para los gentiles. Los unos y los otros tenían naturalmente una idea de la tesis divina y de la antítesis humana; pensaban empero, y en esto humanamente hablando no iban fuera de camino, que esa tesis y esa antítesis eran inconciliables y de todo punto contradictorias: el entendimiento humano no podía levantarse hasta su conciliación por medio de una síntesis suprema. El mundo había visto siempre ricos y pobres: pero no podía concebir como posible la unión en una persona de la indigencia mayor y de la opulencia suma. Pero eso mismo que parece absurdo a la razón, parece a esa misma razón convenientísimo cuando la persona en que esas cosas se juntan es una persona divina, la cual, o no había de ser ni había de venir, o había de ser y había de venir de esa manera. Su venida fue la señal de la conciliación universal de todas las cosas y de la paz universal entre todos los hombres: los pobres y los ricos, los humildes y los potentes, los venturosos y los atribulados, todos fueron unos en Él y sólo en Él fueron unos; porque sólo Él era a un mismo tiempo opu-

lentísimo e indigentísimo, potentísimo y humildísimo, venturosísimo y atribuladísimo. Esta es aquella fraternidad pacífica que Él enseñó a los que abrieron sus entendimientos y sus oídos a su divina palabra. Esta es aquella fraternidad evangélica que vienen predicando unos después de otros, con perpetua e incansable predicación, todos los doctores católicos. Negad a Nuestro Señor Jesucristo, y luego al punto comienzan los bandos y las parcialidades, y los grandes tumultos, y las soberbias rebeliones, y las vociferaciones siniestras, y las discordias insensatas, y los rencores implacables, y las guerras sin término, y las sangrientas batallas. Los pobres alzan pendones contra los ricos, contra los venturosos los escasos de ventura, las aristocracias contra los reyes, las muchedumbres contra las aristocracias, y unas con otras, como dos inmensos océanos que se juntan en la boca del abismo, las alteradas y bárbaras muchedumbres.

La verdadera humanidad no está en ningún hombre: estuvo en el Hijo de Dios, y allí es donde se nos revela el secreto de su naturaleza contradictoria, porque por un lado es altísima y excelentísima, y por otro es la suma de toda indignidad y de toda bajeza. Por un lado es tan excelente, que Dios la tomó por suya uniéndola con el Verbo; tan alta, que fue desde el principio y antes de que viniera, prometida por Dios, adorada por los patriarcas en silencio, denunciada a veces por los profetas, revelada al mundo hasta por sus falsos oráculos, y figurada en todos los sacrificios y en todas las figuras. Un ángel se la anunció a una virgen, y el Espíritu Santo la forma por su propia virtud en sus virginales entrañas, y Dios entró en ella y la unió a sí perpetuamente, y unida perpetuamente a Dios aquella humanidad sacratísima fue celebrada en su nacimiento por los ángeles, publicada por las estrellas, visitada por los pastores, adorada por los reyes; y cuando Dios junto con esta humanidad quiso ser bautizado, se abrieron los bóvedas del cielo, y se vio venir sobre Él al Espíritu Santo en figura de paloma, y sonó en las encumbradas alturas aquella gran voz que decía: "Este es mi Hijo muy amado en quien me agradé siempre"; y luego, cuando comenzó a predicar, tales maravillas obró, sanando a los dolientes, consolando a los afligidos, resucitando a los muertos, mandando con imperio a los vientos y a los mares, descubriendo las cosas escondidas y anunciando las venideras, que causó espanto y puso en admiración a los cielos y a la tierra, a los ángeles y a los hombres. Ni pararon aquí aquellos prodigios, porque aquella huma-

nidad fue vista de todos hoy muerta y tres días después gloriosa y resucitada, vencedora del tiempo y de la muerte; y hendiendo calladamente los aires, se la vio subir a lo alto como más divina aurora.

Y esta misma humanidad por un lado gloriosísima, era, por otro, ejemplar de toda bajeza como predestinada por Dios, sin ser ella pecadora, a padecer por la sustitución de la pena del pecado. Por eso camina tan abatido por el mundo aquel en cuyo rostro divino se miran los ángeles; por eso está tan pesaroso y tan triste aquel en cuyos ojos toman los cielos su alegría; por eso anda por este bajo suelo desnudo aquel que en las divinas cumbres viste un manto arrebolado de estrellas; por eso anda, como si fuera pecador, entre los pecadores siendo el santo de los santos: aquí conversa con el blasfemo, allí platica con la adúltera, más allá discurre con el avaro. A Judas da un ósculo de paz, y a un ladrón le ofrece su paraíso, y cuando conversa con los pecadores, lo hace con tanto amor, que las lágrimas se cuajan en sus ojos. Este hombre debe de ser gran entendedor de dolores, cuando así se apiada de los doloridos, y gran sabedor de padeceres, cuando así se apiada de los miserables. En cuanto baila el sol y en cuanto se dilata la tierra no hubo hombre ninguno puesto en tan grande orfandad y en tan grande desamparo. Un pueblo entero le maldice; de sus discípulos uno le vende, otro le niega, y los otros le abandonan; ni tiene agua para humedecer sus labios, ni pan para aquietar su hambre, ni almohada para reclinar su frente. Ninguna agonía hubo igual a la agonía que padeció en el huerto, porque todos sus poros manaron sangre; su rostro fue luego herido con bofetadas, su carnes cubiertas con una púrpura de escarnio; y su frente coronada con una punzante corona; cargó con su propia cruz, y se derribó en el suelo muchas veces, y subió la ladera del Gólgota seguido de delirantes muchedumbres que iban llenando los aires de vociferaciones siniestras; cuando fue puesto en lo alto, creció su abandono a punto que su mismo Padre apartó sus ojos de Él, y los ángeles que le servían, por no verle, se cubrieron con sus alas temerosos y turbados; hasta la parte superior de su alma dejó a su humanidad en aquel trance de su muerte, permaneciendo a todo indiferente y serena. Y las turbas meneando la cabeza le decían: "Si eres el Hijo de Dios, desciende de esa cruz".

¿Cómo creer, sin una especial gracia de Dios, en la divinidad del que está puesto en aquel trance y estado? ¿Cómo no habían de ser entonces tenidas sus palabras por escándalo y locura? Y sin embargo, aquel

hombre puesto allí en tan grande desamparo y en mortal agonía, sujetó el mundo a su ley, ganándole como por asalto con el esfuerzo de unos pobres pescadores, como Él, desamparados de todos, peregrinos en la tierra y miserables. Por Él mudaron los hombres sus vidas, por Él dejaron sus haciendas, por su amor tomaron su cruz, y salieron de las ciudades, y poblaron los desiertos, y dieron de mano a todos los placeres, y creyeron en la fuerza santificante del dolor, y vivieron vida limpia y espiritual, y dieron a sus carnes castigos atroces trayéndola siempre sujeta, y a más de esto creyeron con firmísima fe poco después de su muerte cosas estupendas o increíbles; porque creyeron que aquel que había sido crucificado era Hijo único de Dios y Dios; que había sido concebido en el seno de una virgen por obra del Espíritu Santo; que era Señor de cielos y tierra el mismo que había nacido en un pesebre, y había sido envuelto en humildísimos pañales; que muerto ya, bajó al infierno y se llevó consigo las almas limpias y puras de los antiguos patriarcas; que tomó después su propio cuerpo, y le sacó glorioso del sepulcro, y se le llevó por los aires, trasfigurado ya y resplandeciente; que la mujer que le había llevado en sus entrañas era, al mismo tiempo que Madre amorosa, inmaculada virgen, que fue arrebatada por los ángeles al cielo, que fue aclamada allí por las falanges angélicas y por edicto soberano Reina de la creación, Madre de los desamparados, intercesora de los justos, abogada de los pecadores, Madre del Hijo, Esposa del Espíritu Santo; que todas las cosas visibles son de menos valer y dignas sólo de menosprecio al lado de las secretas e invisibles; que no hay otro bien sino el que está en padecer trabajos, y en aceptar dolores, y en arrostrar angustias, y en vivir en perpetua tribulación y congoja; ni otro mal sino el placer y el pecado; que el agua del bautismo purifica, que la confesión de la culpa levanta, que el pan y el vino se convierten en Dios, que Dios está en nosotros, y fuera de nosotros en todas partes; que tiene contados todos los cabellos de nuestra cabeza, que ninguno nace sin su ordenación, y que no cae ninguno sin su permiso o sin su mandato; que si el hombre piensa su pensamiento, Él es el que se le pone delante; que si su voluntad se inclina, Él es el que la mueve; que Él es el que le fortifica cuando se esfuerza, y que tropieza y cae si llega a faltarle su ayuda; que los muertos resucitan y vienen a juicio; que hay cielo y hay infierno, penas eternas y gloria perdurable; que todo esto había de ser creído por el mundo, contra el poder todo del mundo; y que esta maravillosa doctrina se había de abrir paso

invencible contra la voluntad y a pesar del grande poderío de príncipes, reyes y emperadores; que por ella habían de dar su sangre y padecer tormentos falanges infinitas de confesores ilustres, de doctores insignes, de vírgenes delicadas y púdicas, y de mártires gloriosos; que la locura del Calvario había de ser tan contagiosa, que había de enloquecer a las gentes en cuanto mira el sol y en cuanto alcanza todo el orbe de la tierra.

Todas estas cosas increíbles fueron creídas por los hombres cuando tuvo fin aquella gran tragedia de las tres horas que se representó en el Gólgota, con miedo del sol y con temblor de la tierra en todos sus miembros. Así tuvo cumplido efecto aquella palabra que pronunció Dios por Oseas, diciendo: *In funiculis Adam traham eos, in vinculis charitatis* (c. 11, vers. 4). Los hombres han caído en esa celada del amor, que les tendió el Hijo del Dios vivo, blanda y amorosamente. El hombre es de tal condición que se rebela contra la omnipotencia, se alza contra la justicia y resiste a la misericordia; pero cae en dulcísimo desmayo, y como penetrado de amor hasta en la médula de sus huesos, si por ventura oye la voz dolorida y lastimera de aquel que muere por él, y que muriendo le ama. "¿Por qué me persigues?" Esta es aquella voz temerosa a un tiempo mismo y amante, que suena de continuo en los oídos de los pecadores; y ese acento de queja dulcísima, amoroso y suave, es el que va derecho al alma, y la transforma y la muda y la convierte toda a Dios, y la obliga a buscarle por los poblados y por los desiertos, por los montes bravos y por las tierras llanas, por los campos agostados y por los vergeles. Aquella voz es la que enciende al alma en el casto amor del esposo, y la que la lleva como enloquecida y desalada en seguimiento de sus embriagantes perfumes, como la sed lleva al ciervo a los hermosos manantiales de aguas vivas. Dios vino al mundo para poner fuego a la tierra, y la tierra comenzó a humear y luego a arder por todos sus cuatro costados, y de día en día se han ido dilatando por todas las regiones las llamas poderosas de esos divinos incendios. El amor explica lo inexplicable, y el hombre cree por el amor lo que parece increíble, y obra lo que parecía imposible de obrarse, porque con el amor todo es hacedero y todo es llano.

Cuando aquellos de los apóstoles que vieron al Señor antes de padecer, transfigurado y vestido de blanquísimas vestiduras, más resplandecientes que el sol y más blancas y puras que el ampo de la nieve, dijeron, como extáticos y absortos: "Quedémonos aquí", aún no tenían

idea del divino amor, ni de sus inefables deleites; por eso el gran Apóstol, maestro ya en este gran arte del amor, dijo después: "Sólo una cosa quiero entender, que es Jesucristo, y ése, crucificado"; que fue tanto como decir: "Quiero saberlo todo, y para saberlo todo, quiero saber a Jesucristo solamente; porque sólo en Él están juntos todos los saberes, y unidas entre sí todas las cosas"; y añadió después: "Y ése, crucificado"; y no dijo: "Y ése, transfigurado y glorioso"; porque poco importa conocerle en su omnipotencia, asistiendo con el pensamiento a la obra maravillosa de la creación universal, ni basta conocerle en su gloria cuando está su faz resplandeciendo con una luz increada, y cuando las potestades del cielo se derriban absortas ante el acatamiento divino; ni satisface del todo verle pronunciar los fallos de su justicia inapelables, rodeado de ángeles y serafines. Ni el alma queda del todo satisfecha cuando asiste a las altas maravillas de su infinita misericordia; el Apóstol con una sed que nada aplaca, y con un hambre sin hartura, y con un deseo invencible, quiere más, y pide más y lleva más alto el atrevido pensamiento, porque no se contenta sino con saber a Cristo crucificado, es decir, como Él desea más ser sabido; de la manera más alta y excelente que la razón puede concebir, y la imaginación imaginar, y desear el más altivo y levantado deseo; porque eso es conocerle en el acto de su amor incomprensible e infinito. Eso es lo que quiere significar el Apóstol cuando dice: "Ninguna cosa quiero saber sino a Jesucristo, y ése, crucificado".

A ése sólo quisieron saber los pocos bienaventurados que tomaron su cruz y fueron poniendo el pie atentamente en donde vieron el rastro sangriento y glorioso de sus pisadas. A ése sólo quisieron saber aquellos padres del yermo que convirtieron los desiertos desnudos en pensiles del paraíso. A ése sólo quisieron saber aquellas vírgenes castas, milagro de fortaleza, que puestas todas las concupiscencias a sus pies, le tomaron por esposo y le consagraron sus limpios y virginales pensamientos. A ése sólo quisieron saber todos los que, convertidos en fuentes sus ojos, han recibido las tribulaciones con alegría de corazón y se han encumbrado con pie firme en el áspero monte de la penitencia.

Entre las maravillas de la creación el alma en caridad es la más maravillosamente admirable, no sólo porque su estado es el más subido y excelente que en este bajo suelo se puede entender, sino también porque ella va declarando a voces los prodigios obrados por el amor divino, el cual no fue solo poderoso para borrar nuestro pecado, y con él el des-

orden y la causa de todo desorden, sino también para inclinarnos a desear libremente aquella misma deificación que desechamos antes, y para hacer que pudiéramos conseguir aquello que deseamos, aceptando la ayuda de la gracia que merecimos en el Señor y por el Señor, cuando para merecérnosla y para que la mereciéramos derramó su sangre en el Calvario. Todas estas cosas significan aquellas palabras memorables que Jesucristo pronunció al tiempo de espirar, cuando dijo: *Todo se ha consumado*: que fue tanto como decir, acabé con el amor lo que no pude ni con mi justicia, ni con mi misericordia, ni con mi sabiduría, ni con mi omnipotencia; porque borré el pecado que hacía sombra a la Majestad divina y a la belleza humana, y saqué a la humanidad de su vergonzoso cautiverio, y di al hombre la potestad que con la culpa había perdido de salvarse. Ya puede bajar mi espíritu a fortificar al hombre, a embellecer al hombre, a deificar al hombre, porque le he traído a mí y le he unido a mí con potentísima y amorosísima lazada.

Cuando aquella palabra memorable fue pronunciada por el Hijo de Dios al expirar en la cruz, todas las cosas quedaron maravillosamente ordenadas y ordenadamente perfectas.

Cada uno de los dogmas contenidos así en este libro como en el anterior es una ley del mundo moral; cada una de esas leyes es de suyo incontrastable y perpetua: todas juntas componen el código de las leyes constitutivas del orden moral en la humanidad y en el universo; las cuales unidas a las físicas, a que están sujetas las materiales, forman la ley suprema del orden, por la que se rigen y gobiernan todas las cosas criadas.

De tal manera y hasta tal punto es necesario que todas las cosas estén en un orden perfectísimo, que el hombre, desordenándolo todo, no puede concebir el desorden; por eso no hay ninguna revolución que, al derribar por el suelo las instituciones antiguas, no las derribe en calidad de absurdas y de perturbadoras; y que, al sustituirlas con otras de invención individual, no afirme de ellas que constituyen un orden excelente. Esta es la significación de aquella frase consagrada entre los revolucionarios de todos los tiempos, cuando llaman a la perturbación que santifican *un nuevo orden de cosas*. Hasta Mr. Proudhon, el más atrevido de todos, no defiende su anarquía sino en calidad de expresión racional del orden perfecto, es decir, absoluto.

De la necesidad perpetua del orden se sigue la necesidad perpetua de las leyes así físicas como morales que le constituyen; por esa razón todas ellas fueron creadas y proclamadas solamente por Dios desde el principio de los tiempos. Al sacar al mundo de la nada, al formar al hombre del barro de la tierra, al sacar a la mujer de su costado, al constituir la primera familia, quiso Dios declarar de una vez para siempre las leyes físicas y morales que constituyen el orden en la humanidad y en el universo, sustrayéndolas de la jurisdicción del hombre, y poniéndolas fuera del alcance de sus locas especulaciones y de sus vanos antojos. Hasta los dogmas de la encarnación del Hijo de Dios y de la redención del género humano, que no habían de ser cumplidos sino en la plenitud de los tiempos, fueron revelados por Dios en la edad paradisíaca cuando hizo a nuestros primeros padres aquella misericordiosa promesa con que vino a templar el rigor de su justicia.

El mundo ha negado esas leyes vanamente: aspirando a rescatarse de su yugo por su negación, ninguna otra cosa ha conseguido, sino hacer su yugo más pesado por medio de las catástrofes, las cuales se proporcionan siempre a las negaciones, siendo esta misma ley de proporción una de las constitutivas del orden.

Libre y extendido campo dejó Dios a las opiniones humanas; anchos fueron los dominios que sujetó al imperio y al libre albedrío del hombre, a quien fue dado señorearse del mar y de la tierra, rebelarse contra su Criador, mover guerra a los cielos, entrar en tratos y alianzas con los espíritus infernales, ensordecer el mundo con el rumor de las batallas, abrasar las ciudades con incendios y discordias, estremecerlas con las tremendas sacudidas de las revoluciones, cerrar el entendimiento a la verdad y los ojos a la luz, y abrir el entendimiento al error y complacerse en las tinieblas; fundar imperios y asolarlos, levantar y allanar repúblicas, cansarse de repúblicas, imperios y monarquías; dejar aquello que quiso, volver a lo que dejó, afirmarlo todo, hasta lo absurdo; negarlo todo, hasta la evidencia; decir no hay Dios, y soy Dios; proclamarse independiente de todas las potestades, y adorar al astro que le ilumina, al tirano que le oprime, al reptil que se arrastra por el suelo, al huracán que viene rebramando, al rayo que cae, al nublado que le lleva, a la nube que pasa.

Todo esto y mucho más le fue dado al hombre pero mientras que todas estas cosas le fueron dadas, los astros cursan perpetuamente y con

perpetua cadencia en giros concertados, y las estaciones se mueven unas en pos de otras en armoniosos círculos, sin alcanzarse y sin confundirse jamás, y la tierra se viste hoy de yerbas, de árboles y de mieses, como lo hizo siempre desde que recibió de lo alto la virtud de fructificar; y todas las cosas físicas cumplen hoy, como cumplieron ayer y como cumplirán mañana, los divinos mandamientos, moviéndose en perpetua paz y concordia, sin traspasar un punto las leyes de su potentísimo Hacedor, que con mano soberana concierta sus pasos, refrena sus ímpetus y da rienda a sus cursos.

Todo aquello y mucho más le fue dado al hombre; pero mientras que todas aquellas cosas le fueron dadas, no pudo tanto que a su pecado no siguiera el castigo, y a su delito la pena, y a su primera trasgresión la muerte, y la condenación a su endurecimiento, y a su libertad la justicia, y a su arrepentimiento la misericordia, y a los escándalos la reparación, y a las rebeldías las catástrofes.

Al hombre le ha sido dado poner a sus pies la sociedad desgarrada con sus discordias, echar por tierra los muros más firmes, entrar a saco las ciudades más opulentas, derribar con estrépito los imperios más extendidos y nombrados, hundir en espantosa ruina las civilizaciones más altas, envolviendo sus resplandores en la densa nube de la barbarie: lo que no le ha sido dado, es suspender por un solo día, por una sola hora, por un solo instante, el cumplimiento infalible de las leyes fundamentales del mundo físico y del moral, constitutivas del orden en la humanidad y en el universo; lo que no ha visto ni verá el mundo es que el hombre que huye del orden por la puerta del pecado, no vuelva a entrar en él por la de la pena, esa mensajera de Dios que alcanza a todos con sus mensajes.

FIN



Actitud vital y práctica de gobierno el CONSERVADURISMO es, ante todo, una de las tres grandes ideologías políticas del mundo contemporáneo, junto al liberalismo y el socialismo. Todas ellas presentan, por origen y evolución histórica, una proliferación de corrientes derivadas o emanaciones teóricas que hacen engañoso cualquier intento de definición simple y reduccionista.

Como en otras tradiciones europeas, el conservadurismo español ha tenido un carácter diversificado con manifestaciones plenamente asimilables al liberalismo moderado en su aceptación de principios como la división de poderes y la garantía constitucionalizada de derechos públicos e individuales, y otras que impregnadas de irracionalismo, integrismo y reaccionarismo se confunden con ideologías notoriamente ajenas al fondo del equilibrio y moderación que es sustantivo del núcleo esencial del pensamiento conservador.

Muy determinado por las circunstancias políticas de cada momento, el pensamiento conservador se ha expresado en España de forma mayoritaria en textos que han transcendido escasamente la situación en que fueron alumbrados y han sido, en general, poco conocidos. Tanto que se ha podido pensar que el conservadurismo carece en España de tradición teórica propia y se han podido tomar por expresión uniforme de toda una compleja corriente de pensamiento político algunas de sus derivaciones exorbitantes y desacreditadas. La BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO CONSERVADOR ESPAÑOL recupera textos relevantes y poco accesibles de pensadores y políticos adscritos a esa tradición intelectual y política para ponerlos al alcance de quienes quieran ahondar en su conocimiento.



ISBN 84-7455-091-2


AMBOS MUNDOS